LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN †
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XV. 1926

1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Thomas oder Hegel? Zum Sinn der »Wende zum Objekt«. Von Erich Przywara S. J. 1

Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart. Von Siegfried Marck 21

Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Von Hermann Glockner 47

Dreierlei Begriffe vom Drama. Von Karl Vossler 137

Schauspieler und Puppe als Symbole darstellender Kunst. Von Willem L. Thieme 141

Moral und Moralen. Von Ernst v. Aster 159

Logos und Psyche. Ein synthetischer Versuch. Von Bruno Bauch . . 173

Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches. Von Jonas Cohn 194

Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft. Von Heinrich Rickert 222

Vom Problem der Idee. Eine analytische Untersuchung aus Anlaß des Bauch'schen Werkes »Die Idee«. Von Richard Hönigswald . . 261

Richtlinien der modernen Philosophie, offener Brief an den 6. internationalen Philosophenkongreß in Cambridge / Mass. im Sept. 1926. Von Benedetto Croce. Uebersetzt von Karl Vossler 302

Vom Ort der Werte. Eine Studie zum Wertproblem. Von Johannes Thyssen 309

Fichtes konkrete Ethik im Lichte des modernen Transcendentalismus. Von Nikolai Losskij 349

Ueber die Lehre vom »Möglichen Recht«. Zugleich eine Besprechung von Kelsens »Allgemeiner Staatslehre«. Von Fritz Schreier 364

Notizen:

Ethica Nicomachea. (E. Hoffmann) 103

Fritz Heinemann, Plotin. (E. F.) 103

J. G. Fichtes Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz. (Richard Kroner) 105

Emil Lask, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Eugen Herrigel. (L. W.) 108

Digitized by Google

Seite

Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. (G. v. Below) . . . 109
Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Herausgegeben von Max Scheler. (Ludwig Wagner) 115
Ernst Krieck, Menschenformung. (Jonas Cohn) 116
Siegfried Marck, Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie. (Ludwig Wagner) 119
J. Hessing, Zelfbewustwording des Geestes. (W. L. Thieme) 121
W. Meurer, Gegen den Empirismus (Großart) 123
Erwin Panowsky, Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. (Hans Weigert) 124
Paul Häberlin, Der Charakter. (Ludwig Wagner) 126
Emil Utitz, Charakterologie. (Ludwig Wagner) 126
Jahrbuch der Charakterologie. Herausgegeben von Emil Utitz, I. Jahrgang. I. Band. (Ludwig Wagner) 126
Gustav Krüger, Der Historismus und die Bibel. (G. v. Below) . . . 238
Richard Wilhelm, Kung-tse, Leben und Werk (A. Forke) 241
— —, Lao-tse und der Taoismus. (A. Forke) 241
Tietze, Die Methode der Kunstgeschichte (Friedrich Kreis) 247
Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. 6. Aufl. (Friedrich Kreis) 248
Hedicke, Methodenlehre der Kunstgeschichte (Friedrich Kreis) . . . 251
Bruno Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. (A. Metter) 252
Andreas Speiser, Klassische Stücke der Mathematik. (E. Frank) . . 258
Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus. Band I—III. (Heinrich Rickert) 371
Julius Binder, Philosophie des Rechts. (M. Wundt) 372
Emanuel Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum. (Richard Kroner) 375

Digitized by Google

THOMAS ODER HEGEL?[1])

ZUM SINN DER »WENDE ZUM OBJEKT«.

VON

ERICH PRZYWARA S. J. (MÜNCHEN).

Das nun vollendete große Werk Richard Kroners »Von Kant zu Hegel«[2]), das zum erstenmal und wahrhaft meisterlich den deutschen Idealismus in seiner problemgeschichtlichen Geschlossenheit herausstellt, ist in seinem letzten Sinn der programmatische Ausdruck einer neuen dritten »Wende zu Hegel«. Die erste »Wende zu Hegel« vollzog sich in Windelband[3]). Sie war veranlaßt durch die Unfähigkeit des strengen Neukantianismus der rein mathematisch-logischen Methode, das Problem des Individuums und der Geschichte zu lösen. Aber die Frucht dieser ersten Wende war doch wiederum ein Rückfall in das alte Wissenschaftsprinzip der »Allgemeingesetzlichkeit«: der Wert-Kantianismus, der das geschichtlich individuelle Werden nur als Teilnahme an überindividuellen, allgemeingültigen Werten zu verstehen vermag. So mußte die zweite »Wende zu Hegel« kommen: Troeltsch's Geschichtsphilosophie. Aber Troeltsch's Bruch mit dem Gedanken der Allgemeingültigkeit und Allgemeingesetzlichkeit der Werte zwang schließlich über den ursprünglich rein geschichtlich-methodischen Sinn dieser

1) Die Redaktion hat sich entschlossen, obigen Aufsatz aufzunehmen, obwohl er aus dem Rahmen dessen, was der »Logos« zu bieten pflegt, herausfällt. Sie hat sich dabei von dem Gedanken bestimmen lassen, daß sich auch das Thomistische Philosophieren auf dem Boden bewegt, auf dem der Kampf der Weltanschauungsgegensätze sachlich im Sinne des »Logos« geführt wird, sofern dieses Philosophieren, wie im obigen Aufsatze, als ein lebendiges auftritt, das die heutige Problemlage berücksichtigt und in die heutige Diskussion eingreift (Anmerkung der Redaktion).

2) Bd. I Tübingen 1921; Bd. II ebd. 1924.

3) Vgl. Windelband, Präludien[5] (Tübingen 1915) I 167 ff., 283 ff.

Digitized by Google

Wende hinaus in die Metaphysik der Bewegung der endlichen Iche als letzter Alleinbewegung eines unendlichen göttlichen Ich-Willens[1]). Damit war diese zweite »Wende zu Hegel« die Vorbereitung der nun anhebenden dritten, der Richard Kroner das Programm schreibt: »Wende zu Hegel« als Erfüllung des neuzeitlichen Drängens zu Metaphysik (I 24 ff.).

Dieses Drängen zu Metaphysik hat bereits vier Deutungen und Wegweisungen erfahren. Eine erste entspricht der Neudeutung Kants als Metaphysikers intelligibler Freiheitswelt gegenüber spinozistischer sensibler Raum-Zeit-Welt durch Heinz Heimsoeth[2]). Fichte ist hier d e r Sinn echten Kantianismus und d e r Sinn philosophischer Entwicklung überhaupt. »Wende zur Metaphysik« heißt demnach »Wende zu Fichte«. — Eine zweite Deutung verlegt den Akzent vom systematischen Kant des transzendentalen Ich auf den aporetischen Kant eines faktischen, aber asymptotischen Realismus. Es ist Nikolai Hartmann, der sie vertritt[3]). Man könnte sagen, der Sinn dieser Deutung sei Rückkehr zum eigentlichen Kant. »Wende zur Metaphysik« heißt demnach »Wende zur aporetischen Metaphysik Kants«. — Eine dritte Deutung geht von den Antinomien Kants zu den polaren Gegensätzen Schellings und der Romantik. Es ist die Deutung der meisten praktischen Polaritätsdenker, wie etwa Ewalds. »Wende zur Metaphysik« ist also hier »Wende zu Schelling«[4]). — Eine vierte Deutung endlich betont den Zusammenbruch platonisch-kantischer Philosophiekonzeption und sieht eine Erneuerung von Philosophie im Sinne Aristoteles-Thomas von Aquins aus diesem Zusammenbruch emporsteigen[5]).

In dieser Lage bedeutet die neue Deutung Richard Kroners »Wende

1) Troeltsch, Ges. Werke III (Tübingen 1922); unsere entsprechenden Stellungnahmen in »Stimmen der Zeit« 105 (1922/23 II) 75 ff., sowie Religionsbegründung (Freiburg 1923) 117 f.

2) Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (Kantstudien 29 [1924] 121 ff.). Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (Berlin 1922), Fichte (München 1923). Vgl. unsere einschlägige Stellungnahme u. a. in »Stimmen der Zeit« 108 (1924/25 I) 91 ff.

3) Hartmann, vorab Diesseits von Idealismus und Realismus (Kantstudien 29 [1924] 160 ff.). Unsere Stellungnahme »Stimmen der Zeit« 108 (1924/25 I) 97 ff.; Literar. Handweiser 61 (1925) 87 ff.

4) Vgl. vom Verf. in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 470 ff. Ebenso Vorwort zu Rudolf Kohlers Ausgabe von Adam Müller, Schriften zur Staatsphilosophie (München 1923).

5) U. a. die Artikel Jos. Feldmanns in »Theologie und Glaube« 16 (1924) 1 ff., 113 ff.; jüngstens »Germania« 1925 Nr. 278 (18. Juni). Peter Wust in der »Kölnischen Volkszeitung« 1924 Nr. 385, 387, 389 und 1925 Nr. 188, 195, 202, 205, 208. Vom Verf. Gottgeheimnis der Welt[2] (München 1924), »Stimmen der Zeit« 106 (1923/24 I) 33 ff., 107; (1923/24 II) 161 ff., 395 ff.; 108 (1924/25 I) 315 ff.; 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

Digitized by Google

zu Hegel« einen entscheidenden Abschnitt, zumal man sagen könnte, daß die Metaphysik, die Paul Natorps »Praktische Philosophie« überraschend darbietet [1]), im letzten Grunde (trotz ihrer vorwiegenden Neigung zu Fichte und stellenweiser Orientierung an Schelling) Hegel-Neugeburt genannt werden könnte. Wenn daher Richard Kroner im Ausklang seines Werkes Thomas und Hegel einander gegenüberstellt, so ist das nur Schlußformel seiner großen, programmatischen These: Hegel erstens als d e r Synthetiker der Neuzeit, wie Thomas der des Mittelalters, »Hegel denkt die große Synthese, die seit Renaissance und Reformation, seit der Trennung der beiden die abendländische Kultur entscheidend bestimmenden Weltmächte, wieder zur Aufgabe geworden war. Was Thomas für das Mittelalter getan hat, tut Hegel für die neuere Zeit« (II 259) — zweitens Hegel als der, auch noch diesen Gegensatz übergreifende, Synthetiker antik-mittelalterlicher Weltphilosophie des Seins und des Denkens und neuzeitlicher Ichphilosophie des Willens in der Einheit des »absoluten Geistes« (I 15 ff. II 259 f.) —, drittens endlich Hegel, gegenüber dem mittelalterlichen Dualismus von Wissen und Glauben, Philosophie und Religion, der Schöpfer der Synthesis der Philosophie als der »offenbaren Religion«, »die Philosophie ist . . . der Religion gegenüber nicht selbständig . . . Die Philosophie ist aber auch nicht die Magd der Religion . . . Die Philosophie vermag . . . den Gegensatz zwischen der Religion und jeder anderen Form, in welcher der Geist erscheint und sich erscheint, d. h. zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bewußtsein schlechthin zu versöhnen, was die Religion für sich nicht vermag« (II 525 f.). Hegel ist damit über alle Zeiten und Kulturen hin d i e große Synthese der Einheit der Gegensätze. »Sie will die weltbejahende mit der weltverneinenden, die im Diesseits und die im Jenseits wurzelnde, die aus ästhetisch-religiöser Verklärung der sinnlichen und die aus ethisch-religiöser Bewertung der übersinnlichen Welt hervorgehende Totalanschauung des Lebens und Daseins versöhnen . . . Das ‚Geheimnis' dieses Systems . . . besteht . . . darin, diese und alle anderen in der Philosophiegeschichte aufgetauschten Gegensätze in sich zu befassen und das Entweder-Oder in ein Sowohl-als-auch umzuwandeln.« (II 260 f.)

Das Bedeutsamste dieses Programms liegt nun darin, daß es Kroner wohl völlig gelungen ist, die Relativität der ersten, oben aufgezählten drei »Wenden« auf die »Wende zu Hegel« nachzuweisen.

1) Natorp, Praktische Philosophie (Erlangen 1925). Unsere Stellungnahme in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 302 ff.

Digitized by Google

F i c h t e hat gewiß die Bedeutung, daß er das »absolute Ich«, das bei Kant erst im Stadium der »regulativen Idee« vorliegt (I 82 ff., 275), durch seine Gleichsetzung mit »Gesetz« und »Freiheit« als d i e »ideale Realität« vorbereitet (I 362—390). Aber dadurch, daß er das Ich nur als Willen und Streben faßt, ersteht doch wieder eine unlösliche Spannung zwischen dem empirischen Ich als »Streben zu« und dem absoluten Ich als Ziel dieses Strebens: Fichte in seinem »spekulativ-ethischen Idealismus« ist damit nur das Zwischen zwischen dem alles vorbereitenden »kritisch-ethischen Idealismus« Kants und dem alles vollendenden »absoluten Idealismus« Schelling-Hegels (I 163). Mit andern Worten: der Sinn einer »Wende zu Fichte« ist wesensnotwendig »Wende zu Hegel«.

Zweitens: gewiß ist der eigentliche K a n t der Kant der Aporie, des alles durchwaltenden Dualismus zwischen ding-gestaltendem Ich und ichunabhängigem unerkennbarem Ding an sich (I 95 ff.), transzendentalem Ich und empirischem Ich in Erkennen wie Wollen (I 58 ff., 191 ff.), Streben des Dualismus zur Einheit und dieser Einheit nur als »regulativer Idee« (I 226 ff.). Aber diese Aporie trägt über allen Zwang des Meisters hinaus einen immanenten Drang zur Auflösung in der Vollentfaltung der »kopernikanischen Wendung« Kants in Hegels »Absolut-Ich«, das die »Einheit aller Gegensätze« »i s t« (I 78 ff., 103 ff., 211 ff., 292 ff.). Das »Ich«, auf das Kant grundlegend die Philosophie baut, »wächst aus einem der Gegensätze heraus zur Einheit der Gegensätze, d. h. es entwickelt sich aus einem endlichen zu einem unendlichen, aus einem relativen zu einem absoluten Prinzip« (I 15). Von Kant aus gibt es nur ein Entweder-Oder: entweder sieht man das »Ich« als ein rein menschliches an, dann fällt konsequent der Anspruch absoluter Wahrheit, »transzendentale Subjektivität verblaßt zur anthropologischen, .. transzendentale Idealität zur psychischen Realität« (I 103), Transzendentalismus wird Anthropologismus und Psychologismus — oder man gibt dem Ich den Charakter der Absolutheit, dann ist Hegel die einzige Lösung. Ichphilosophie kann die Absolutheit der Wahrheit einzig verankern in einem absoluten Ich, das die Einheit in aller Sich-Begrenzung in die relativen Iche bleibt: »Absolutheit und Nichtabsolutheit (oder Endlichkeit)« als »Teile des Ganzen«, indem »das Ich s i c h in beide zerlegt, s i c h in beiden erkennt, und in diesem Sich-Zerlegen sich als lebendiges Tun begreift« (I 436). Mit andern Worten: der Sinn einer »Wende zum aporetischen Kant« ist wesensnotwendig letztlich »Wende zu Hegel«. —

Drittens: gewiß bedeutet S c h e l l i n g s Naturphilosophie eine breite Einbeziehung des »Lebens« und der »Natur« in den engen For-

Digitized by Google

malismus vorab Fichteschen Ethizismus (I 535 ff.), und gewiß führt seine Einbeziehung von «Weltphilosophie« in die von Kant-Fichte überkommene »Ichphilosophie« zu einer Art Objektivismus jenseits der Gegensätze von Welt und Ich (I 547 ff., II 1—30), zu einem geheimnisvollen Absoluten, das als »Einheit der Gegensätze« bald mehr über ihnen, bald in ihnen (Identitätssystem!) nur der künstlerischen »intellektuellen Anschauung« zugänglich ist (I 541 ff., II 70—110, 140, 225), und gewiß ist Schelling so gegenüber dem mehr unbewußten Dualismus Kants und der Vereinseitigung des Ich-Willen-Poles bei Fichte der Beginn einer »Verschmelzung des Kantischen Geistes mit dem der Platonisch-Aristotelischen Philosophie«, sieht also die »Krone, nach der Hegel mit Bewußtsein greift« (I 557) und ist damit als Philosoph der Polarität der Schöpfer einer Philosophie, die das Spiel der »Wenden« in einer höheren Einheit zu binden scheint. Aber seine »Polarität« ist letztlich wesenhaft nur eine Etappe in der Entwicklung von Kant zu Hegel, d. h. nur Etappe grundsätzlicher »Ichphilosophie«. So sehr Schelling Spinoza mit Kant zu verbinden strebt, ja stellenweise den Boden des Transzendentalismus zu verlassen scheint, um wieder reine Philosophie transzendenter Realität, Philosophie der »Natur an sich« zu treiben (I 550 ff., II 118, 184), es bleibt schließlich doch für ihn »die Natur der werdende Geist« (I 608), mit andern Worten: die »Natur« Schellings ist nur »n o c h n i c h t Ich« im Sinne des angelegten Keimes. Schellings »Polarität« ist in ihrem entscheidenden Sinn nicht Synthese zwischen »Weltphilosophie« und »Ichphilosophie« als selbständigen Polen, sondern immanente »Polarität« des absoluten Ich, für das das Stadium der »Natur« nur ein Sich-sich-selbst-entgegensetzen bedeutet. Seine Polaritätsphilosophie ist »Station« auf dem Wege zwischen Fichte und Hegel, wie auch die übrige Philosophie der Romantik, trotz angeblichen »Katholizismus«, doch in weiten Strecken nichts weiter ist als entweder Hegelvorbereitung oder Hegelnuancierung. Wie die »Weltphilosophie« Schellings nur scheinbar ein Abrücken von der »Ichphilosophie« Kant-Fichtes bedeutet, in Wahrheit aber nur die immanente »Antithese« in der dialektischen Entwicklung von Kant zu Hegel ist, so erscheint für den tieferen Blick die »Rückkehr zum Mittelalter« in der Romantik nur an der Oberfläche als Abrücken vom Protestantismus, während sie in Wahrheit als immanente »romantische Periode« des Protestantismus selbst sich offenbart. Dafür ist die Parallele zwischen der »Freiheit« Deutingers und der »Freiheit« Fichtes, wie zwischen der »Unendlichkeit des Gefühls« Friedrich Schlegels und der »Unendlichkeit des Gefühls« Schleiermachers nur ein äußeres Symbol, und ebenso

Digitized by Google

ist das Gemeinschaftserkennen des »συμφιλοσοφεῖν« der Romantik eher Integrierung der menschlichen Einzel-Iche zum menschlichen Absolut-Ich als Gliedschaftserlebnis vor dem allein-absoluten Gott. Damit ist auch der dritte Sinn der »Wende zum Objekt« klargestellt. Alle Polaritätsphilosophie, die nur eine »innere Spannung der Gegensätze« als letzten Sinn der Gegensätze des Geschöpflichen kennt, mithin nur »immanente Polarität«, nicht Polarität als Spannung der Gegensätze, die über sich hinausweist —, alle solche Philosophie »immanenter Polarität« ist Philosophie einer »Wende zu Schelling«, d. h. Philosophie, die, so oder so, das Absolute als rein innere Einheit der Gegensätze des Geschöpflichen faßt [1]). Und solche »Wende zu Schelling« hat zu ihrem wesensnotwendigen Sinn die abschließende »Wende zu Hegel«. —

Aber damit ist noch nicht alles erschöpft. Richard Kroner hat die Entfaltungsmöglichkeiten Kantischer »Ichphilosophie«, wie sie in den Richtungen Jakobi, Maimon, Schopenhauer-Nietzsche und in dem Gedanken der »intuitiven Vernunft« liegen, nur gestreift, zum Teil kaum erwähnt. In Jakobis Stellung zu Kant bereitet sich der Ausbruch der »Lebensphilosophie« aus dem Kantianismus vor (I 303—315). Denn »Lebensphilosophie« ist im Grunde nur Zu-ende-Denken des Postulatsweges aus der praktischen Vernunft in die »Welt an sich«: Leben als Erkenntnisorgan der Wirklichkeit. Damit aber erscheint bereits Bergson in der Perspektive: Leben kann nur im und durch das Leben erfaßt werden. Maimon ist, insoweit kantisch erneuerter Maimûni, der eigentliche Vater des Cohenschen Neukantianismus der »reinen Methode« [2]). In ihm ist der formale Logizismus, die eine Komponente des Kantianismus, der Hume-Standpunkt in ihm, ausgesondert. Die andere Komponente, der Voluntarismus, sondert sich in den zwei Etappen des subjektiven Voluntarismus (Schopenhauer-Nietzsche) und des objektiven Voluntarismus (Wertphilosophie von Rickert zu Scheler) aus. Denn sowohl der Gegensatz zwischen Schopenhauer-Nietzsche wie die Entfaltung von Rickert zu Scheler sind im Grunde innere Dialektik des kantischen Grundgedankens. Die »Absolutheit«, die für Kant-Fichte gerade im Willensmoment als solchem liegt, insofern der Wille entgegen dem Erkennen nicht von Objekten bestimmt sei (I 382 f.), sondern reines »Tat-

1) Damit dürfte die Frage Eschweilers nach meiner Stellung zur romantischen Polarität (»Bonner Zeitschrift« 2 [1924] 332 ff.) beantwortet sein. Die Antwort lag aber bereits in meinem Vorwort zu Rud. Kohlers Adam-Müller-Auswahl vor (München, Juli 1923).

2) Vgl. Cohen, Jüdische Schriften (Berlin 1924) I 217 ff., sowie Benzion Kellermann in den Neuen jüdischen Monatsheften 2 (1917/18), 369—374.

Digitized by Google

wollen« —, diese »Absolutheit« äußert sich für Schopenhauer-Nietzsche subjektiv-dynamisch, in der Allmachts-kraft des Willens, sei es des negativen Willens zur All-auflösung (Schopenhauer), sei es des positiven Willens zur All-macht (Nietzsche), während in der Entfaltung von Rickert zu Scheler dieser Wille sich in »Werte« objektiviert, so sehr daß diese Werte bei Rickert fast selber ein »Sein« bilden, aber das »Sein« des »Sollens«, bei Scheler aber das »seiende Sein« des Seins, die Göttlichkeit der »Hierarchie der Werte« [1]). Der Gedanke der »intuitiven Vernunft« endlich, der, wie Kroner nachweist, von Kant zu Hegel vorwärtstreibt (I 116), hat seine wohl unleugbare Entfaltung von Fries und der »intellektualen Anschauung« der Romantik zur Wesensschau des Husserlschen Transzendentalismus der schwebenden Korrelation zwischen Noeseis und Noemata.

Das Ergebnis dieser Ueberschau ist also in der Tat eine sehr weitgehende Rechtfertigung der These Kroners: letzter Sinn unserer heutigen »Wende zur Metaphysik« als »Wende zu Hegel«. Denn die heutige Phänomenologie hat ihre Triebkräfte sowohl in der Lebensphilosophie wie in der Wertphilosophie wie in der Philosophie der »intellektualen Anschauung«. Sie ist in ihrem Entstehen in der Hauptsache die Gegenwirkung gegen den Marburger Kantianismus, ist also damit, gemäß den eben umrissenen Zusammenhängen, mindestens in Gefahr, nur eine Reaktion »einer« Komponente des Kantianismus gegen eine bisherige zu sein, ähnlich wie in der klassischen Dialektik von Kant zu Hegel etwa Schelling der scharfe Gegensatz zu Fichte war, aber innerhalb der einen Entwicklung. Ist dem aber so, dann ist in kraft der unerbittlichen Folgerichtigkeit des kantischen Gedankens Hegels »Einheit der Gegensätze« der Abschluß. Ob dem so sei, hängt an der letzten metaphysischen Einstellung der Phänomenologie zum Seinsproblem. Man wird sagen müssen: sowohl eine phänomenologische Wertphilosophie, die den »Wert« nicht letztlich im Seinsproblem verankert, wie eine phänomenologische Wesensschauphilosophie, die über die gegenseitige Korrelation von Noema und Noesis nicht hinauskommt zur Diskussion des Verhältnisses zwischen »Wesenheit« der reduktiven Wesensschau und »Wesenheit« als Realwesenheit der Dinge [2]), — eine solche Phänomenologie wird aus der letzten Dialektik des kantischen Gedankens nicht herauskommen. Sie bleibt eine Objekti-

1) Hierzu vgl. Schelers neuere Entwicklung in seiner Soziologie des Wissens (München 1924), und Formen des Wissens und der Bildung (Bonn 1925).

2) Vgl. hierzu unsere Auseinandersetzungen in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

Digitized by Google

vation des praktischen (Wertphänomenologie) oder des theoretischen (Wesensschauphänomenologie) Ich. Sie ist damit, historisch gesprochen, Schelling-Stufe, die wesensnotwendig nach ihrer Auflösung in Hegel verlangt. Sie findet sich dann im selben Ziel, dem der Marburger Neukantianismus in Natorps letztem Werk bereits bewußt zustrebt: Maimon-Cohen, die in Fichte-Hegel sich umgewandelt haben. Es ist dann die gesamte heutige »Wende zum Objekt« und »Wende zur Metaphysik« in Wahrheit dialektische Umwendung innerhalb der e i n e n kantischen »Ichphilosophie«, in der Phänomenologie vom Pol des Formalismus und rein methodischen Logizismus zum Pol objektiver Inhaltlichkeit, also von Maimon-Fichte zu Schelling, in der Umbildung der Kantschulen aber vom Pol der a-metaphysischen reinen Methode zum Pol der Metaphysik in Kant, also von Maimon über Fichte zu Hegel. Damit schwebt über dieser ganzen »Wende« das Wort Richard Kroners über die unerbittliche Dialektik des Kantianismus: »Es gibt kein Stillestehen auf diesem Wege. Wer ihn beginnt, wird in die Bewegung hineingerissen und bis zum Ende fortgetrieben« (I 16). Dieses Ende aber heißt unausweichlich: Hegel (I 5).

So bleibt allein der letzte mögliche Sinn der heutigen »Wende«: die »Wende zu Thomas«. Was ist für eine solche Wende erforderlich?

Richard Kroner hat klar diesen eigentlichen Gegner seines Programms gesehen, und nicht nur unter metaphysischer Rücksicht der »Weltphilosophie« gegen kantische »Ichphilosophie«, sondern tiefer noch unter Rücksicht der »Objektreligion« gegen kantische »Subjektreligion«. Antike-Mittelalter und Neuzeit scheiden sich ihm letztlich religiös. Die Entwicklung Kant-Hegel ist nur der Abschluß der Linie Eckehart [1])-Luther-Böhme-Leibniz: »Gott ... als absolutes Ich« (I 45). Wie aber »alles Denken vor Kant ein Denken der Welt« (I 44) gewesen sei, so auch Gott nur »ichlose Substanz« bzw. »seiende Idee« (I 45). Entsprechend endlich ist Neuzeit »Primat« des schöpferischen Willens, Vorzeit von Antike-Mittelalter aber »Primat« des empfangenden Erkennens. Letzlich aber: von Eckehart zu Hegel der Durchbruch deutscher Religiosität der Innerlichkeit bis zu deutscher Philosophie der Innerlichkeit, d. h. des Protestantismus von Religion zu Philosophie (I 10, 40; II 234 ff.) gegenüber dem antiken Geiste, dem der Katholizismus entspricht. Der hiermit umschriebene Gegensatz drängt sich für Kroner in die Formel zusammen:

1) Kroners Eckehart-Deutung dürfte freilich vor den eigentlichen Quellen nicht standhalten. Vgl. vom Verf. »Stimmen der Zeit« Februar 1926 »Mystik und Distanz« und Otto Karrers Eckehart-Untersuchung »Hochland« Februar 1926.

Digitized by Google

Antike-Mittelalter sei vom Gegensatz zwischen Idee und Sinnenwelt beherrscht und damit des erkenntnis-theoretischen Problems zwischen Welt und Ich sich noch gar nicht bewußt, während die Neuzeit in der religiös-philosophischen Entwicklung von Eckehart zu Kant dieses Problem in den Vordergrund stelle und das erste ihm unterordne. Insofern also das Problem zwischen Ich und Welt das grundlegende sei, müsse eine Philosophie, die von hier aus das frühere Problem zwischen Idee und Sinnenwelt mitlöse, nicht nur im Gegensatz zu der früheren stehen, sondern sie vielmehr in sich erlösen: Hegel ist insofern Ueberwindung von Platon-Aristoteles-Thomas, als er sie in sich erfüllt (I 53 ff.; II 255 ff., 526 u. a.). Das Stadium Schelling, in dem die alte »Weltphilosophie« in die »Ichphilosophie« einzubrechen droht, ist nur der schärfste Ausdruck dieser Ueberwindungstendenz (I 535 ff.; II 118, 184 u. a.): nicht letztlich Entgegensetzung von »Welt und Ich«, sondern »aller Unterschied zwischen Ich und Natur ... in der Idee ... eines absoluten Ich« (593) als der »Einheit der Gegensätze« aufgehoben, und darin das Problem der alten Weltphilosophie mitgelöst, indem dieses »absolute Ich« gleichzeitig die Einheit der Gegensätze zwischen Denken (Idee im Erkenntnissinn) und Anschauung (Sinnenwelt im Erkenntnissinn) in der höheren Form der »intuitiven Vernunft« ist und die Einheit der Gegensätze zwischen Absolutem (Idee im Seinssinn) und Relativem (Sinneswelt im Seinssinn) in der höheren Form des »Ganzen« (I 15 ff., 40 ff., 85 ff.; II 349 ff., 429 ff.) darstellt.

Der »absolute Geist« Hegels, in dem der Sinn der kantischen »kopernikanischen Wendung« sich erfüllt, ist als »absolutes Ich« die »Einheit der Gegensätze« zwischen Denken und Anschauung (als »intuitive Vernunft«), Erkennen und Wollen (als »schöpferischer Geist«), Welt (Natur) und Ich (als »transzendentaler Geist«), Gott (Absolutem) und Geschöpf (Relativem) (als »das Ganze«) und damit letztlich »ein Schweben«, »das gerade darum, weil es die Gegensätze in sich hält und trägt, über die zwischen ihnen herrschende Unruhe und Bewegung hinaus und eine Art von Ruhe in der Bewegung ist« (I 485), indem »der Geist ... die schwebende Mitte innehält auch zwischen sich, sofern er menschlich und sofern er göttlich ist, und .. er selbst das Jenseits dieser Gegensätze ist, ebensosehr wie ihr Diesseits, — oder .. sein Schweben ein absolutes, das Schweben des absoluten Ich ist« (I 483 f.), »unruhige Ruhe des Geistes« (I 485). Damit bilden Richard Kroners Hegel-Programm und Paul Natorps Altersweisheit der »Praktischen Philosophie« ein letztes Eins. Denn auch die Marburger »Methode« ist in Paul Natorps

Digitized by Google

Metaphysik in die Metaphysik der bewegten Ruhe des Absoluten gemündet: »In dieser ... Ruhe in der Bewegung, Bewegung in der Ruhe — da erlischt freilich alle Sonderbewegtheit des einzelnen als solche, erlischt somit alles H a n d e l n (welches stets Vereinzelung einschließt); nicht aber erstirbt damit in ihm das T u n, nur t u t jetzt nicht mehr das einzelne in seiner Vereinzelung, sondern e s tut s i c h in ihm; seine Bewegtheit ist nur ein einzelnes Moment der ewigen Bewegung des Alllebendigen, sein Leben nur ein einzelner Atemzug des All-lebens; aber damit nimmt es selbst teil an dem All-leben, dem es entstammt und in das es zurückgeht, wie der Strom aus seiner Vereinzelung in das ewige Meer, vielmehr in den ewigen Strom des All-lebens, in welchem alles: Quell und Strom und die Sammlung ihrer Gewässer, aller im einen Meer, und der Wiederrückgang durch die Wolkenzüge in die Quellgründe, ein einziges ungeteiltes, ruhend-bewegtes, bewegt-ruhendes Strömen ist« (196). So finden sich also — wenn man den Unterschied der stärkeren Fichtenuance bei Natorp (die «Ruhe in der Bewegung« mehr als »Ideal«) ausnimmt — schließlich alle Entfaltungen und Umfaltungen kantischer Philosophie im e i n e n Programm des absoluten Ich als der schwebenden Einheit der Gegensätze in bewegter Ruhe und ruhender Bewegung.

An diesem Punkte setzt aber die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Kant-Hegel und Thomas ein. Die höchste Weisheit des deutschen Idealismus ist letztlich die E i n d e u t i g k e i t dieser »Einheit der Gegensätze«. Die höchste Weisheit des Aquinaten aber ist die wesenhafte innere A n a l o g i e zwischen »Einheit der Gegensätze« und »Einheit der Gegensätze«. Der tiefste Grund der Philosophie des deutschen Idealismus ist seine Gleichsetzung des »Absoluten« mit jenem »ist«, das den einen Pol der Urspannung des »Werdens« bildet [1]). Werden ist — damit bedeuten Kroner und Natorp entscheidende Wiederanknüpfung an das gemeinsame Grundproblem von Antike und Mittelalter und Neuzeit —, Werden ist die geheimnisvolle Spannung von »ist« und »nicht ist«. Es »wird«, d. h. es ist nur, wie Augustinus sagt, ein »war« und ein »wird (sein)« und damit eigentlich ein »nicht ist«. Aber ebenso unleugbar ist es in diesem Fließen von »war« zu »wird« doch ein »ist«. Dieses i n n e r e »ist« des Werdens, das als werdehaftes »ist« aus dem Werdezusammenhang nicht gelöst werden kann, setzt die Philosophie des deutschen Idealismus mit dem Absoluten schlechthin gleich und kommt so folgerichtig dazu, über den Gegensatz von »Absolutem« (»ist«) und »Relativem«

1) Vgl. hierzu Richard Kroner II 452 ff. und Paul Natorp, Praktische Philosophie 291 ff., 316, 483 ff., mit unserer Darstellung des Werdens bei Thomas (109 [1924/25 II] 197 ff.).

Digitized by Google

(»nicht ist«) die Hegelsche »Einheit der Gegensätze« des »Ganzen« zu bauen, das die Schwebe des Absoluten im Relativen und Relativen im Absoluten ist: der Emanationsgott der »Allheit«, der sich in sich ausbesondert und sich in sich zurücknimmt. Daß dieses »Ganze« schließlich »absolutes Ich« heißt, ist nur folgerichtig zur Stellung der Menschennatur als des »quodammodo omnia«, des einbegreifenden All, des umgreifenden All. Keyserlings »Menschheitskosmos« ist, von hier aus gesehen, nur breiter angelegte Schlußformel desselben Grundgedankens des »absoluten Ich«.

Dieser Philosophie der »Eindeutigkeit« steht nun entscheidend der Thomismus der »Analogie« gegenüber. Das Problem des »Werdens« zwischen »ist« und »nicht ist« ist letztlich — wie alle Philosophie von chinesischer und indischer und islamischer bis zu antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher, so oder so, gesehen hat — das Problem zwischen Sein als »Sosein« und Sein als »Dasein«. Alle idealistisch-spiritualistische Philosophie kennt nur das »Sosein«, das Sein der »Idee« als Sein überhaupt, alle positivistisch-materialistische Philosophie nur das »Dasein« als Sein der »Realität«, und darum ist alle Philosophie des »nur Sosein« letztlich eine Philosophie des Denkens als schöpferischer Freiheit und der schöpferischen Freiheit als Denkens und damit eine Philosophie des »absoluten Ich«, während alle Philosophie des »nur Daseins« letztlich eine Philosophie des Gedankens als bestimmenden Schicksals und des bestimmenden Schicksals als Gedankens ist und damit eine Philosophie des »absoluten Es«. Erst eine Philosophie, die das Ineinandergespanntsein von »Sosein« und »Dasein« kennt, vermag beide Typen in höherer Einheit zu binden. Insofern steht Hegel wohl über den Gegensätzen von Spinoza und Kant, wie Thomas über den Gegensätzen von Thomismus und Skotismus, die philosophiegeschichtlich (innerhalb des abgründigen Gegensatzes zwischen Hegel und Thomas) einander entsprechen. Aber das entscheidende Problem liegt zwischen diesen beiden Bildungen einer »Einheit der Gegensätze«. Kroner versagt hier, weil er nur die Gegensatzpaare »Idee-Sinnenwelt = Weltphilosophie« und »Ich-Natur = Ichphilosophie« sieht, aber das Problempaar innerhalb einer »Einheit der Gegensätze« nicht beachtet. Er arbeitet hier unreflektiert aus dem gegebenen Geiste der Neuzeit. In Wahrheit aber liegt hier d a s Problem zwischen Thomas und Hegel, nicht wie Kroner meint, im Gegensatzpaar von Weltphilosophie und Ichphilosophie. Für Hegel gibt es nur eine einzige eindeutige »Einheit der Gegensätze«, in der göttliche und geschöpfliche »Einheit der Gegensätze« von »Sosein« und »Dasein« ununter-

Digitized by Google

schieden eins sind, wahre seinshafte (nicht nur, wie im Skotismus begriffliche) »Univocität« (Eindeutigkeit) des »wahren Seins« der »Einheit der Gegensätze«. Für Thomas aber besteht wesenhaft seinshaftes Analogieverhältnis zwischen der göttlichen »Einheit der Gegensätze«, die ewige »Wesensidentität« ist, d. h. nicht faktischer »In-eins-fall« der »Gegensätze« von »Sosein« und »Dasein«, sondern wesenhaftes Eins von Ewigkeit in Ewigkeit, — und der geschöpflichen »Einheit der Gegensätze« zwischen »Sosein« und »Dasein«, die (zwischen den geschichtlichen Schulgegensätzen thomistischer »Realgeschiedenheit« und skotistisch-suarezianischer »Realidentität«) eine »Einheit der Gegensätze« als »Spannung« bilden [1]).

Mit andern Worten: der entscheidende Unterschied zwischen Thomas und Hegel liegt im Grundverhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Dieses Verhältnis ist für Hegel — und insofern ist er, wie Kroner richtig bemerkt, d e r Philosoph des Protestantismus — ein Verhältnis eines letzten Eins von »Identität« und »Widerspruch«: »Identität« von Gott und Geschöpf (einseitige Immanenz: »Geschöpf als Gott« = »Geschöpf alles allein«) i s t »Widerspruch« zwischen Gott und Geschöpf (einseitige Transzendenz: Gott allein das Ja und das Geschöpf allein das Nein: »Gott als Geschöpf« = »Gott alles allein«). D. h. die Hegelsche Fassung des Satzes vom Widerspruch ist letzte philosophische Formel des lutherischen Gottesbegriffes. Für Thomas aber — und darum ist er d e r Philosoph des Katholizismus — ist dieses Verhältnis »Analogie«, d. h. die Spannung zwischen Gott-Gleichheit und Gott-Ungleichheit des Geschöpfes und damit zwischen »Gott im Geschöpf« und »Gott über dem Geschöpf«, nicht einseitige Immanenz, die einseitige Transzendenz i s t, sondern Spannungsverhältnis zwischen gleichberechtigten Polen: zwischen Allwirklichkeit—Allwirksamkeit—Allwert Gottes und Eigenwirklichkeit—Eigenwirksamkeit—Eigenwert des Geschöpfes, nicht »Gott in uns o d e r über uns«, sondern »Gott in uns u n d über uns« [2]).

Das also ist das Wesenhafte aller »Polarität«: bedeutet sie eine im-

1) Vgl. vom Verf. in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 197 ff. u. 234 f.

2) Vgl. des Verf. eingehendere Untersuchungen über das Verhältnis der religiös-metaphysischen Grundstruktur von Katholizismus und Protestantismus: »Stimmen der Zeit« 105 (1922/23 II) 343 ff., 106 (1923/24 I) 33 ff., 107 (1923/24 II) 161 ff., 347 ff., 108 (1924/25 I) 47 ff., 90 ff., 321 ff.; Hochland 21 II (1923/24) 566 ff.; Literar. Handweiser 61 (1925) 87 ff., Europäische Revue, Dezember 1925; Religionsbegründung (Freiburg 1923); Gottgeheimnis der Welt [2] (München 1924); Gott (ebd. 1926; im Druck). Ueber das ergänzende Verhältnis zur religiös-metaphysischen Grundstruktur des Judentums: »Stimmen der Zeit« 110 (1925/26 I) 81 ff.

Digitized by Google

manente, in-sich-geschlossene »Einheit der Gegensätze« des Geschöpflichen oder bedeutet sie eine solche »Einheit der Gegensätze«, die als letztlich nach oben geöffnete nur die letzte philosophische Formel der »Unruhe zu Gott« ist? Im ersten Fall setzt sich »Polarität« in letzter Tiefe mit Gott gleich und »Gott« ist in letztem Sinn der alles zusammenhaltende »Rhythmus« der Gegensatzschwebe. Gott ist das »absolute Werden«, das Werden als Absolutheit und Absolutheit als Werden. Im zweiten Fall ist »Polarität« die tiefste Erkenntnis des Kreatürlichen als solche, der tiefste Blick in ihr Wesen als aufgerissene »Frage«, deren »Antwort« Gott als das reine, über-polaritäts-hafte, Ist ist, nicht Er selbst »coïncidentia oppositorum«, »Ineinsfall der Gegensätze«, sondern »coïncidentia oppositorum« als die Offenbarung eines überbegreiflichen Wesens für geschöpfliches Begreifen, als das Gleichnis, durch das hindurch das Geschöpf Ihn erahnt als den, der jenseits alles geschöpflichen Gleichnisses steht als der »Deus ignotus«, der »unbekannte Gott«, wie Thomas das Gottesbild der höchsten Gotteserkenntnis nennt (in Boeth. de Trin. 9. 6 a. 3). »Polarität« ist hier nichts anderes als die letzte Grenze des Geschöpflichen, jenseits der ungreiflich und unbegreiflich Gott steht. Denn das ist das schauervolle religiöse Geheimnis der »Analogie«, daß wir wohl seinshaft »Gott-gleichheit« besitzen und darum auch erkenntnishaft fassen, was Er ist, daß wir aber in eben dieser »Gottgleichheit« Gott wesenhaft seinshaft ungleich sind und darum auch erkenntnishaft nicht fassen, was Er ist. »Analogie« bedeutet seinshaft »Gleichheit in Ungleichheit« (nicht Gleichheit neben Ungleichheit) und erkenntnishaft darum »Erkennen im Nichterkennen« (nicht Erkennen neben Nichterkennen) und umgekehrt [1]). In letztem Sinn — und hier scheiden sich Hegel und Thomas in dem alles entscheidenden »first principle« der seelischen Grundhaltung — in letztem Sinn bedeutet »Identität-Widerspruch« Hegels Ergreifen und Umgreifen Gottes durch das Ich, Gott von Gnaden des Ich, d. h. jenen Ur-rationalismus, der Intellektualismen und Voluntarismen, Spiritualismen und Materialismen gleich gemeinsam ist — während die »Analogie« des Aquinaten Ehrfurcht vor dem Geheimnis aus dem Geheimnis besagt, das Ich von Gnaden Gottes, Sprache schließlich als Verstummen vor dem Unaussprechlichen. »Du beginnst Ihn ... zu spüren, — und spürest, daß du nicht aussprechen kannst, was du spürest ... Alles andere läßt sich irgendwie

1) Die klassische Formulierung steht in einem Satze des 4. Laterankonzils, Kap. 2 (1215): quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (Denzinger, Euchiridion usw.[15] n. 432).

Digitized by Google

aussprechen; — Er allein ist unaussprechlich, der sprach, und alles ward. Er sprach, und wir wurden; aber wir können Ihn nicht aussprechen« (Augustinus, in Ps. 99, 6).

Daraus folgt ein Doppeltes für das Verhältnis von Hegel und Thomas. Dieses Doppelte läßt sich dahin ausdrücken: wie schon für Kant und Thomas, so gilt erst recht für Hegel und Thomas, daß sie, auf der einen Seite, nicht nur in Problemstellung, sondern auch in Lösungseinrichtung übereinstimmen und doch eben darin, auf der andern Seite, grundlegend sich scheiden.

Für Hegel u n d Thomas besteht (entgegen der Behauptung Kroners, der offenbar manche scholastische Schulrichtungen mit Thomas verwechselt) der eine, einzige philosophische Ausgangspunkt der »Selbstreflexion«. »Reflectendo in actum«, wie bei Kant und Hegel, ergreift auch bei Thomas das Denken alle Wahrheit (q. disp. de ver. q. 1 a. 11). Für Hegel u n d Thomas ist weiter Denken und Anschauung eine »Einheit der Gegensätze«. Denn für Thomas ist »Bewußtsein«, gemäß dem Axiom des »agere sequitur esse«, Sich-bewußt-sein des Seins, also gemäß dem inneren Formverhältnis zwischen geistiger Seele und Leiblichkeit nicht »Denken neben oder gegen Anschauung«, sondern Denken als »leibseelisches« Erkennen und damit als Formeinheit von Denken und Sinnesschau. Für Hegel u n d Thomas ist ferner ebenso Denken und Wollen eine »Einheit der Gegensätze«. Denn für Thomas bedeutet das Verhältnis zwischen beiden eine letzte Spannungsmitte zwischen zwei Aspekten, von denen der eine das Schöpferisch-Bewegte gegenüber dem Empfangend-Ruhenden im Denken betont (den »tätigen Intellekt« gegenüber dem »empfangenden«, das »Urteil« gegenüber dem »Begriff«) [1]), der andere die innere Abhängigkeit des Wollens vom Denken (z. B. Comp. theol. c. 71 u. a.). Es ist also sozusagen Wollen im Denken und Denken im Wollen. Damit sind Hegel und Thomas auch letztlich eins in der »Einheit der Gegensätze« zwischen Natur und Ich im »Geist«. Der Schellingsche Gedanke der Natur als eines »werdenden Geistes« hat sein tieferes Urbild in den thomistischen Stufenfolgen der Entfaltungen des relativ reinen »actus« des Geistes aus den materiellen Beimischungen der naturhaften Unterstufen (z. B. de ente et essentia u. q. disp. de spir. creat.), und Hegels »Ich« als »All der Gegensätze« findet seinen reiferen Ahn im »quodammodo omnia« »gleichsam ein All«, mit welchem Namen Thomas das Menschbewußtsein tauft. Noch tiefer aber geht die Gemeinsamkeit, wenn man bedenkt, daß (weit entfernt von der »ichlosen Sub-

1) Vgl. »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 190 ff.

Digitized by Google

stanz« oder »seienden Idee«, die Kroner der Zeit vor Kant als ihren Gottesbegriff zuweisen möchte) für Thomas, in Ausbau uraugustinischer Gedanken, der Menschengeist, und zwar wesenhaft als »schöpferischer Geist« des »intellectus agens« das Gleichnis Gottes ist, so sehr, daß der Name Gottes geradezu das »reine Denken« ist, insofern dieses am reinsten das Wesen Gottes als des »actus purus« ausdrückt, und daß das »schöpferische Denken« des Menschen geradezu den Kontakt des Geschöpfes mit Gott darstellt, — noch mehr, daß für Thomas das Personhafte, das dem Geist als Denk-Willens-Schöpferischem eignet, das geradezu Einzige ist, das sich (innerhalb der alles durchwaltenden Analogie) von Gott formal aussagen lasse: Gott als personhafter Geist. Insofern also im Begriff des personhaften Geistes Natur (= Weltphilosophie) und Ich (= Ichphilosophie) sich in höherer Einheit finden, sind Thomas und Hegel auch in der letzten Formel ihrer Gegensatzeinheiten eins.

Doch in eben dieser letzten Einheit zwischen Thomas und Hegel wird die alles unverbindbar durchschneidende Un-Einheit sichtbar: Hegels Identität-Widerspruch-Verhältnis und des Aquinaten Analogie-Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Diese Un-Einheit äußert sich nun in der ganz verschiedenen Gestaltung der eben behandelten Gegensatzeinheiten bei beiden. Es sind Gegensatzeinheiten: das verbindet sie. Aber es sind anders rhythmisierte Gegensatzeinheiten: das trennt sie. Wohl ist für Thomas das »Quodammodo omnia« »gleichsam ein All« des Bewußtseins-Urerlebnisses, eine »Einheit der Gegensätze« zwischen Natur und Ich im Geist. Aber diese »Einheit« wird wesenhaft als »Spannung« erlebt, sie ruht nicht in sich, sondern weist über sich. Das thomistische Geistbewußtsein hat als Grunderlebnis das Gliedschaftserlebnis: wohl Natur und Ich zusammengehörig, aber nur im Hin- und Hergeflute der Spannung zwischen ichunabhängigem Erkenntnisobjekt und ichhaftem Erkenntnissubjekt und innerhalb dieses Subjekts noch zwischen Eigenerkenntnis (des Geschöpfes als »Individuum«) und Mit-erkenntnis (des Geschöpfes als »Glied«). Und dieses Hin- und Hergeflute der Spannung ist dazu nicht einmal in sich selbst absolut, sondern erlebt in dem hierin sich vollziehenden Erlebnis der »Gemeinschaft des All« nur in letzter Tiefe das Wesen der Kreatürlichkeit: Gegensatzspannung als Erfahrung des letzten Wesens der Kreatur als »Frage«. Dieses Urerlebnis versteinert Hegel in eine ruhende Absolutheit, während Thomas es, gerade durch das Analogieverhältnis zwischen übergeschöpflichem Gott und Geschöpf, in seinem ursprünglichen Fließen bewahrt: der übergeschöpfliche Gott erst macht das »werdende Strömen« der Kreatur möglich. Darum hat

Digitized by Google

Jodl mehr Recht als Kroner, wenn er als Urfehler des Hegelschen Systems bezeichnet, daß es aus konträren Gegensätzen kontradiktorische mache [1]). Diese Verwandlung aber ist die Systemnotwendigkeit für Hegel. Denn nur dadurch wird das Spiel der Gegensätze des Geschöpflichen zu dem »absoluten Werden«, d. h. Werden des Absoluten, daß diese Gegensätze nicht zueinander konvergieren, d. h. »konträre« sind, sondern in strenger Logik »absoluter Wahrheit« ineinander hängen, streng logische Selbstentfaltung der strengsten Absolutheit der Wahrheit sind, d. h. zueinander kontradiktorisch stehen als »Widersprüche« des »Ja« und »Nein«. Darum ist folgerichtig das Hegelsche »Werden« nicht »Schwebe der Spannung« noch »werdendes Strömen«, sondern explosive »Widerspruchsidentität« und »beständiger Umschlag der Extreme«, Krampf des Zwanges, der sich entlädt. Denn das ist die naturnotwendige Folge dessen, daß ein Kreatürliches vergöttlicht ward: es wird »Verabsolutierung«, d. h. »Zerrbild Gottes«.

Dasselbe Bild bieten dann auch die übrigen Gegensatzeinheiten. Denn Einheit von Denken und Wollen, Denken und Sinnesanschauung beruhen letztlich auf der Gegensatzeinheit schaffenden und empfangenden Verhaltens und erleiden darum das gleiche Schicksal wie diese, die Erlösung zum Strömen durch Thomas und die Verkrampfung zur Widerspruchs-Explosivität bei Hegel. Es muß ein innerliches Schwingen sein im Denken selber zwischen Schaffen und Empfangen, und das rechte Wollen selber kann sich nur vollziehen als Schwebe zwischen kindhaftem Sich-leiten-lassen und männlichem Herrschen. Das »gelöste Wachsen« des echten Menschen hängt also daran, daß keiner dieser Pole absolut gesetzt sei und ebensowenig ihre Einheit. Es hängt, mit anderen Worten, am Kreaturbewußtsein als der letzten Tönung dieser beständigen »Schwebe«. Das gleiche gilt für das Verhältnis von Denken und Sinnesanschauung. Unser Erkenntnisleben bewegt sich naturnotwendig zwischen ruhender Anschauung und bewegter Vergleichung, zwischen sinnenhaftem Spüren und Tasten und Kosten und reflexiver Ueberlegung und Stellungnahme, zwischen Erkennen als höchstem Gleichnis leibhafter Verschmelzung und Erkennen als reinster Offenbarung des distanzierenden Geistes. Alles hängt wiederum daran, daß keiner dieser Pole verabsolutiert werde, weder der erste zu einem Klagesschen Leib-Bild-Erkennen, noch der zweite zu einem Cohenschen reinen Beziehungsdenken, und daß in ihrer »Einheit der Gegensätze« das nicht verabsolutierbare Hin- und Herfließen bleibe, d. h. wiederum das Kreaturbewußtsein der »Schwebe« der

1) Fr. Jodl, Geschichte der neueren Philosophie (München 1924) 714.

Digitized by Google

Gelassenheit und gelösten Leichtigkeit »in Gott«, im Gegensatz zum Verkrampftsein »als Gott«.

Damit geht aber der abgründliche Gegensatz zwischen Hegel und Thomas in das Letztentscheidende ein, in den philosophischen Ausgangspunkt der »Selbstreflexion«. Für Hegel ist diese »Selbstreflexion« letztlich Besinnung auf das Ich a l s Gott, insofern in dieser Selbstreflexion das Ich das »transzendentale Ich« und darin das »absolute Ich« als s e i n e Tiefe erkennt. Für Thomas aber ist diese »Selbstreflexion« Besinnung auf das Ich i n Gott, insofern in der »reflexio in actum intelligendi«, wie auch Thomas sie nennt (also nicht ursprünglich hinausschauende Reflexion auf das Objekt, sondern hineinschauende Reflexion auf die Natur des Subjekts) — insofern bei Thomas in dieser »Selbstreflexion« das Ich sich als »Glied neben Gliedern vor Gott« erkennt. Denn es erkennt seine »Natur« als auf Objekte gerichtet (proportionem eius ad rem, q. disp. de ver. q. 1 a. 11) und damit als »mit andern« auf diese Objekte gerichtet und erkennt dieses i n der ebenso wesenhaften Erkenntnis, daß Denken an und für sich Wahrheit in sich selbst trage (»veritas in intellectu«, ebd. q. 1 a. 4), erkennt also damit bereits i n dieser alles grundlegenden »Selbstreflexion« das seinshafte Grundverhältnis der »analogia entis«: i n der Gottgleichheit des »schöpferischen Denkens« die Gottungleichheit der eigenen schwebenden Spannung zwischen schöpferischem und empfangendem Denken, Eigendenken und Mitdenken. Damit aber ist in der Tiefe des Ausgangspunktes aller Philosophie der gesamte weitere Weg bereits sozusagen vorbestimmt: der Weg Hegels zur Verabsolutierung und darin Verkrampfung der geschöpflichen Schwebe der »Einheit der Gegensätze« zum göttlichen »absoluten Werden« des »absoluten Ich« und darin zur Auflösung aller Religion in logisches Wissen, — und der Weg des Aquinaten zur Ehrfurcht vor dem Geheimnis des unbegreiflichen Gottes jenseits aller »Einheit der Gegensätze« aus der Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Gewoge der geschöpflichen, unverkrampften »Einheit der Gegensätze«, und Religion bereits im ersten Wissen.

Was Kroner Hegel allein zubilligen möchte, eine letzte Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, ist im Grunde Hegel u n d Thomas gemeinsam. Es ist nicht so, wie Troeltsch und viele andere meinen, daß für Thomas diese beiden einfach zwei Stockwerke bildeten. In der »Selbstreflexion« vielmehr, wie Thomas sie darlegt, vollzieht sich bereits jene Seelenbewegung der »Hingabe« und der »Hingabe in Gliedschaft«, die im Glauben an einen übergeschöpflichen Gott und im Glauben an einen Offenbarungsgott und

Digitized by Google

einen Offenbarungsgott der Kirchengemeinschaft unter der Führung der Gnade sozusagen sich vollendet [1]). Nicht als ob Glaube an Gott und Glaube an den Gott der Kirche sozusagen logische Folgen wären, sondern in der letzten »Hingabe in Gliedschaft« ist die Seele für die Führung durch den übergeschöpflichen Gott geöffnet und aufgelockert. In diesem Sinn ist die »Hingabe in Gliedschaft«, wie sie der »Selbstreflexion« im Sinne des Aquinaten eignet, bereits »Religion im Wissen«, also bereits keimhaft Ueberwindung eines absoluten Dualismus zwischen Glauben und Wissen, aber Ueberwindung »in Gott«, im Ueber-sich-hinaus-blicken, nicht »im Ich«, im In-sich-geschlossen-sein. Für Hegel dagegen ist bereits die »Selbstreflexion« im Keime seine spätere Offenbarungsphilosophie, d. h. Religion als logisches Wissen, insofern in der »Selbstreflexion« das Ich sich in seiner Tiefe als »absolutes Ich«, d. h. als Gott erlebt, also damit sein gesamtes logisches Gespinst als Offenbarung Gottes, sein Wissen als Glauben. In seinem In-sich-geschlossen-sein erlebt es sich a l s Gott, während für Thomas das Ich in seinem Aufgeschlossensein sich anbetend bereits v o r Gott neigt. Das alte kirchliche Wort vom »obsequium intellectuale« ist hier das letzte Wort: das Hegelsche Ich, das i n sich a l s »Gott« geschlossen ist, gerät gerade dadurch in die furchtbare Erstarrung und Verkrampfung seines strömenden Werdens, wie sie immer und allzeit der Fluch des Hegelianismus gewesen ist, der das »Werden« rational als »Absolutes« verfestigen wollte, es aber damit zerstörte. Die »Groteske« des Hegelianismus ist nur das Schicksal seines Identität-Widerspruchs-verhältnisses zwischen Gott (Absolutem) und Geschöpf (Relativem). Das Ich des Aquinaten aber, das a u s sich z u Gott aufgeschlossen ist, ist gerade dadurch innerlich befreit und gelöst zu seiner ganzen schwebenden und hin- und her-strömenden Geschöpflichkeit und Menschlichkeit. Nicht der »Mensch als Gott« Hegels, sondern der »Mensch Gottes« Thomas' ist der echte Mensch.

Aus diesen Darlegungen aber ergibt sich unmittelbar ein wichtiges Kriterium der heutigen »Wende zum Objekt« und »Wende zur Metaphysik«. In ihrer Grundhaltung der »Aufgeschlossenheit«, der »Geöffnetheit für das Gegebene« ist unleugbar die heutige Phänomenologie als M e t h o d e nicht eine »Wende zu Hegel«, sondern eine »Wende zu Thomas«. Aber in dieser »Phänomenologie als Methode« birgt sich oder kann sich bergen eine »Phänomenologie als System«, wie sie nach der Seite »intellektualer Anschauung« bei Husserl sich zu einem Transzenden-

1) Das Nähere siehe in dem im Druck befindlichen Buch des Verf. »Gott« (München, Oratoriumverlag).

Digitized by Google

talismus der Geltungen (der in sich schwebenden Proportion zwischen Noesis und Noema) bereits ausgestaltet hat und nach der Seite des »Wertfühlens« bei Scheler sich auszugestalten scheint. Das Maß dieser Gefahr für die Phänomenologie außerhalb dieser beiden Denker liegt an der sogenannten »Unmittelbarkeit« und »Absolutheit« der Wesensschau und der Unverbundenheit des Wertfühlens mit Seinserkennen und der Werte mit dem Sein. Denn, wie die Entwicklung zwischen Kant und Hegel zeigt, verhüllt sich zunächst in der »intellektualen Anschauung«, so oder so, das Sichselbstschauen des Absoluten. Methode der unmittelbaren, durch sich selbst erschöpfenden »intellektualen Anschauung« ist die theoretische Logik mindestens unbewußter Metaphysik des »absoluten Ich« und umgekehrt. Wie aber eine Wertphilosophie, die die »Werte« nicht innerlich im Sein verankert, sondern gleichsam einen »ordo metaphysicus«, ein in sich schwebendes Gewebe von »Werten an sich« aufstellt, im letzten Grund nur »Objektivation« der praktischen Vernunft ist, haben wir bereits oben gezeigt. Ihre Methode des reinen »Wertfühlens« ist die praktische Logik mindestens unbewußter Metaphysik des »absoluten Ich« als »absoluten Willens« und umgekehrt. Zusammenfassend: die beiden Transzendentalismen einer »Phänomenologie als System«, wie sie die Gefahr einer »Phänomenologie als Methode« ist, die sich nicht letztlich an Seinsmetaphysik orientiert, — diese beiden Transzendentalismen eines »Erkennens an sich (in Spannung zwischen Noesis und Noema)« und von »Werten an sich« (in der »Hierarchie der Werte«) sind nur die Schellingsche Mittelstufe einer erneuerten Dialektik »von Kant zu Hegel«. Ihre scharfe Antithese zu Kant i s t Antithese, aber Antithese zwischen Kant als These und Hegel als Synthese. Geschieht aber das, dann ist die gesamte heutige sogenannte »Wende« überhaupt nicht Wende, sondern Drehung im Kreise alten Kantianismus.

Soll es also wahrhaft »Wende« sein, dann bleibt nur eins übrig: ernste und gründliche Orientierung der »Phänomenologie als Methode« an Thomas. Das aber besagt, wie wir an anderer Stelle zur Genüge dargelegt haben [1]), Krisis der »Wesensschau« an der thomistischen Spannung zwischen schauendem »Intellekt der Wesenheiten« und beziehungschaffenden »Intellekt des bewegten Urteils« (intellectus possibilis und intellectus agens) sowie Krisis der »Wertphilosophie« an der thomistischen Verankerung des Wertproblems im »appetitus naturalis«, im Seinsphänomen der Bewegung des qualitativen »Soseins« zur Fülle seiner Verwirklichung und Krisis des »Wertfühlens« an der dem eben genannten

1) »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

Digitized by Google

Seinsphänomen zugeordneten Seinserfassungshaltung des »Erkennens im Tun«, d. h. jenes »Wertfühlens«, das für Thomas, wie Mausbach lichtvoll gezeigt hat [1]), die innere Verknüpfung zwischen feststellendem Denken und entscheidendem Wollen bildet [2]).

Die schwer durchschaubare Unbestimmtheit aber, in der diese Krisis der Phänomenologie heute sich zeigt, ist nur Ausdruck des eigentümlichen Verhältnisses, in dem, wie wir in diesen Zeilen zu zeigen versuchten, die Träger ihrer beiden Sinne zueinander stehen: Thomas und Hegel, auf der einen Seite, einander zum Verwechseln gleich und doch, auf der andern Seite, in eben dieser Gleichheit abgründig voneinander geschieden: e i n Ausgangspunkt, der aber schon im ersten Schritt in seelischer Folgerichtigkeit führt entweder in die Erlösung des Menschen zu seinem wahren Menschenwesen durch Gott (auf dem Wege des Aquinaten) oder zur Verkrampfung des Menschen im »eritis sicut dii« (auf dem Wege Hegels).

1) M a u s b a c h, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre (München 1925) 61—93. Unsere Diskussion des Problems des Wertfühlens: in Religionsbegründung (Freiburg 1923).

2) Zum zu-grunde-liegenden Geist-Sein-Problem vgl. des Verf. Auseinandersetzung mit Peter Wusts »Naivität und Pietät« (Liter. Blätter der Köln. Volkszeitung 1925 Nr. 5).

Digitized by Google

DIALEKTISCHES DENKEN IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART.

VON

SIEGFRIED MARCK (BRESLAU).

I.

Die Strömungen, dialektische Methode in der Philosophie der Gegenwart zu erneuern, werden von mehreren Quellen aus gespeist: die neukantischen Systeme sind überall bei ihrer Durchführung auf die Probleme der Dialektik gestoßen und haben hier überhaupt die Tendenz gezeigt, nach Kant Fichte und Hegel in ihren Motiven zu verarbeiten; die »Philosophie des Lebens« mußte bei kritischer Analyse ihrer Intuitionen überall auf die Dialektik hinweisen; aus Biologie und Psychologie der Gegenwart sind vielfache Anregungen in derselben Richtung hervorgegangen. Im Rahmen dieser Abhandlung sollen einige charakteristische Ausprägungen dialektischen Denkens zur Darstellung gelangen, ohne den Anspruch einer Vollständigkeit oder einer Verfolgung des Problems bis zur Entscheidung in seine letzten sachlichen Tiefen.

Eine umfassende Behandlung der heutigen Ansätze zur Dialektik bietet das Werk von Jonas Cohn, »Theorie der Dialektik«, Formenlehre der Philosophie, Meiner 1923, meine Darlegungen sind durch jenes Buch veranlaßt worden und werden es in den Mittelpunkt der Betrachtungen stellen. — Der Typus der Dialektik Cohns, die ohne weltanschauungs-dogmatische Festlegung in streng wissenschaftlicher Weise aus der Sachlichkeit der Probleme entwickelt wird, ist natürlich in ihrer Abgrenzung gegen Hegel am besten zu erkennen. Das methodische Grundcharakteristikum, das die Dialektik eben als solche kennzeichnet, ist ihr natürlich mit der Hegelschen gemeinsam: die positive Rolle des Widerspruchs für die Erkenntnis, dessen Ueberwindung nicht nur ein unwesentliches Hilfsmittel im Erkenntnisprozeß bedeutet, sondern im Erkenntnisresultat sichtbar werden muß; die damit zusammenhängende,

Digitized by Google

dem undialektischen Erkennen gegenüber ausgezeichnete Verknüpfung zwischen Erkenntnisweg und Erkenntnisziel, das »wesentlich« zum Resultate wird, das Auftreten des Widerspruchs im Resultate in neuer Form. Dialektisch — so kann es unter rein methodischen Gesichtspunkten formuliert werden — ist die Methode, deren Erkenntnisresultat nur als ein durch den Weg über den Widerspruch gewonnenes Ganzes mit diesem Wege zugleich zu verstehen ist. So erhält eine positiv verstandene und gewertete Dialektik ihre Abgrenzung gegen die in der Geschichte der Philosophie mannigfach hervorgetretene, sich selbst mit dem Widerspruche ausschaltende Dialektik, »die Mutter der Einzelwissenschaften«. Bei dieser ist der auftretende Widerspruch das Negative schlechthin, das *οὐκ ὄν*, der böse Feind des Erkenntnisprozesses, den es — ethische Akzentuierung ist hierbei möglich — zu überwinden und auszurotten gilt. Für den Hegelschen Begriff der Dialektik ist es nun charakteristisch, daß er nicht von seiner inhaltlichen Metaphysik abgelöst werden kann: seine formal-methodologische Fassung wäre unmöglich; auch dort, wo seine Dialektik rein methodische Motive etwa für bestimmte Einzeldisziplinen zu enthalten scheint, entfalten sich diese Motive auf dem Grunde des metaphysischen Systems. Der Widerspruch in der Dialektik entspringt hier der Selbstentzweiung des Absoluten, der dialektische Gang ist die Wiederherstellung des Absoluten aus dieser ursprünglichen Selbstentzweiung, die Einheit von Weg und Ziel stellt die Einheit der absoluten Idee und der Endlichkeit dar. Zweifellos liegen in dieser metaphysischen Dialektik, als der historisch umfassendsten Ausprägung von Dialektik überhaupt, auch überall die möglichen Ansätze ihrer Fruchtbarmachung im nichtmetaphysischen positivistischen Sinne. Indessen würde nicht nur jede Hegel-Interpretation in diesem Sinne unberechtigt sein, vielmehr sind auch ganz bestimmte methodische Züge mit der materialmetaphysischen Bedeutung der Hegelschen Dialektik untrennbar verknüpft. Wie gegen ihre metaphysische Bedeutung grenzt sich Cohns Dialektik als Formenlehre der Philosophie insbesondere gegen diese Züge ab: gegen die Abschließbarkeit der Dialektik und gegen die schöpferische Kraft des Negativen. Denn da das Absolute in der kritischen Dialektik nicht Inhalt der Erkenntnis wird, sondern Ziel bleibt, ist damit die Unabschließbarkeit des Prozesses gesetzt; ebenso kann infolge der nicht inhaltserzeugenden, sondern nur korrigierenden Funktion der Negation der dialektische, durch den Widerspruch bestimmte Prozeß nicht sein Ende in einem durch den Widerspruch erzeugten Absoluten finden. »Die ganze Dialektik bewegt sich immer im Relativen, zerstört immer von

Digitized by Google

neuem den Anschein der Absolutheit und strebt eben dadurch ewig dem Absoluten zu« (S. 349) — dieser Satz, der eine Quintessenz des Cohnschen Werkes darstellt, spricht die geschilderte Abgrenzung mit aller Schärfe aus.

Ein weiteres Moment hängt mit diesem Unterschiede eng zusammen: die Stellung dieser Theorie der Dialektik zum »Satze des Widerspruchs«, zum sogenannten schlicht logischen Denken und zur empirisch-einzelwissenschaftlichen Erkenntnis. Zwar ist die Widerspruchslosigkeit auch Ziel der Hegelschen Dialektik, ja die Anerkennung dieses Ideals der eigentliche Motor, der die Dialektik ihrem Resultate zu vorwärts treibt. Indessen ist diese Widerspruchslosigkeit i m m e r nur durch Denken des unvermeidlichen spekulativen Widerspruchs herzustellen, für Hegel erhält die Vermeidbarkeit des Widerspruchs innerhalb der empirischen Erkenntnis keinerlei logischen Wert. Im Gegenteil liegt überall, wo für das Erkennen eine dialektische Funktion des Widerspruchs fehlt, wo der Durchgang durch ihn nicht Erkenntnis konstituiert, für Hegel ein dogmatisches, sich selbst nicht verstehendes, darum falsches und nur durch Eingliederung in die Dialektik zum wahrheitsfördernden Moment zu gestaltendes Erkennen vor. Bei Cohn wird nicht nur ausdrücklich die Unterstellung der Dialektik unter das logische »Erzaxiom« der Widerspruchslosigkeit formuliert und damit das mögliche Mißverständnis einer Negation dieses Grundgesetzes ausgeschaltet, das bei Hegel nur implizit durch das Ziel spekulativer Widerspruchslosigkeit Anerkennung findet. Es wird vor allem das schlicht logische Denken, das auf Vermeidung des Widerspruchs von vornherein eingestellt ist, in seinem Eigenrechte in Praxis und Einzelwissenschaften der Dialektik gegenüber gewahrt. Die schlicht logischen Gedankengänge, in denen ein auftretender Widerspruch durch Analyse ausgeschaltet werden kann und die unwesentlich dialektischen, in denen die Ueberwindung des Widerspruchs kein konstitutives Element für das gewonnene Resultat bedeutet, werden von den wesentlich dialektischen Gedankengängen begrifflich getrennt, obwohl auch sie sich im vollendeten Ganzen der Erkenntnis als Teile des dialektischen Gedankenganges herausstellen müßten.

Die Rolle des Widerspruchs aber bleibt ausdrücklich als wesentliches Kennzeichen auch dieser kritischen Dialektik gewahrt. Damit unterscheidet sie sich von demjenigen Begriffe der Dialektik, der bei Denkern der Marburger Schule, aber auch anderen Neokritizisten verwandt wird und den man als ihren Gebrauch im »platonischen« Sinne bezeichnen könnte. Denn hier bedeutet Dialektik nur den Prozeßcharakter der Wissenschaft, die Konstatierung der Vorläufigkeit aller ihrer Setzungen, die auf die Idee

Digitized by Google

eines unabschließbaren systematischen Erkenntnisganzen hinorientiert sind. Hier erscheint nicht der Widerspruch als der eigentlich vorwärtstreibende Motor der Bewegung. Obgleich allerdings dieser Typus der Dialektik — eben um der widerspruchsvollen Beziehung zwischen Vorläufigkeit der Setzung und der Funktion des ideellen Systemganzen für jede Setzung — in dem von Cohn angestrebten Typus der Dialektik aufzuheben wäre, ist dieser letztgenannten ihr problemgeschichtlicher Ort zwischen der spekulativen und der methodologisch abgeblaßten, als einer im Ganzen des philosophischen Systems auftretenden Dialektik anzuweisen.

Cohn entwickelt die Dialektik zunächst in einem hinführenden Teil an begrifflichen Beispielen, die zu einer dialektischen Behandlung drängen. Die Beziehung der Begriffe Recht und Macht ist mit schlicht logischer Analyse allein nicht zu bewältigen, obwohl auch hier wie überall mit dieser zu beginnen ist und die dialektischen Relationen nicht ein Minus, sondern ein Plus der Analyse bedeuten. Der Gegensatz ideell dogmatischer und soziologischer Rechtsbetrachtung, der von den »logistischen« wie »soziologistischen« rechtsphilosophischen Schulen der Gegenwart zu Unrecht verabsolutiert wird, drängt zu seiner synthetischen Ueberwindung hin. Keinem geltenden Recht kann die Absicht seiner soziologischen Durchsetzbarkeit fernliegen, jede Macht muß andererseits eine Gemeinschaft mit den ihr Unterstellten eingehen, die nach rechtlicher Normierung hintendiert. Fragt man nach der Rechtfertigung des formell-legitim gesetzten Rechtes, das sich von der Willkür unterscheiden will, so wird man zuletzt auf seinsmäßig bestimmte Faktoren auf eine »faktische« Gewalt stoßen, die »Rechtssicherheit« zu gewähren imstande ist. Analysiert man den Rechtsanspruch inhaltlich richtigen, möglicherweise auch revolutionären Rechtes, so wird wiederum die Beziehung auf eine den soziologischen Realitäten entsprechende Machtverteilung für diesen Inhalt ausschlaggebend sein. — In diesem dialektischen Typus handelt es sich um den Gegensatz zweier Begriffe, die um ein »Streitgebiet« ringen, sie wird deshalb als »bipolare« Dialektik bezeichnet. In einem anderen Typus spaltet sich ein einheitliches Gebilde in zwei korrelative Pole und ihre concordia discors (unipolare Dialektik!). Solchen Typus von Dialektik weist die Betrachtung des Kunstwerkes mit dem Gegensatz »formalistischer« und inhaltlicher Einstellung auf. Auch ihm gegenüber bleibt Cohns Analyse ihrem obersten Gesetze treu: nicht in der Art des romantischen Intuitionismus voreilig eine Dialektik ungeklärter Begriffe zu konstatieren, sondern die analysierenden Scheidungen prä-

Digitized by Google

ziser Begriffe bis an die äußerste mögliche Grenze zu treiben und an ihnen erst die dialektischen Beziehungen darzustellen. So wird der vorläufige Gegensatz von Form und Inhalt im Kunstwerke zunächst durch den Begriff der »Gestalt« überwunden, als die dem Inhalt zugewandte Form, in der sich die Einheit von Form und Inhalt des Kunstwerkes als der eigentlich ästhetische Wertträger charakterisiert. Aber auch dieser Gestalt gegenüber melden sich die Ansprüche des gestaltenden Inhalts im Begriffe des Gehaltes wieder an, der vorläufig überwundene Widerspruch tritt wider auf angesichts der gerade in den größten Werken sich einstellenden Situation, daß der Gehalt die künstlerische Form sprengt und gerade in dieser seiner Funktion eine ästhetische Berücksichtigung verlangt. So weisen sich Gestalt und Gehalt im Kunstwerk als die beiden Pole aus, die sich wechselseitig in der Betrachtung steigern und eine spannungshaltige Einheit miteinander eingehen. Eng damit verknüpft ist der Gegensatz zwischen der ästhetischen Isoliertheit des Kunstwerkes und seinem Eingebettetsein in einen zeitlich-geschichtlichen Zusammenhang. — In die Tiefen der später vorgenommenen logischen Analysen weist unter den hinführenden Beispielen bereits der Zeitbegriff: der Modus der Gegenwart macht hier den Anspruch auf eine falsche Absolutheit, die überwunden werden muß, das echte »Sein« ist zeitlos und wird doch zur Bewältigung des Zeitlichen gesetzt; ebenso verknüpfen sich im Gedanken der von der Zeit unabhängigen Geltung, die doch in der Zeit gedacht und erlebt werden will, zeitlose und zeitbezogene Betrachtung. Die Seinsbetrachtung führt zu der Notwendigkeit, erlebte und streng konstruierte Zeit zugleich auseinanderzuhalten und zusammenzudenken, die Geltungsbetrachtung zwang, zum Sein und zur Zeit zurückzulenken, sobald das Gelten relativ zu seiner Erfüllung oder Verwirklichung und damit zum verwirklichenden Bewußtsein betrachtet wurde!

Zur Dialektik hin führen jedoch nicht nur diese Begriffe kulturphilosophischer Struktur, sondern bereits auch praktisches Denken und Einzelwissenschaften erweisen sich an ihren Grenzen als dialektisch. Die Erfahrung des Praktikers wird systematisch verstanden Widerspruch zur ursprünglichen Unbefangenheit praktischen Tuns, dessen Selbstverständlichkeit wird durch die Ziele der Mitmenschen problematisch gemacht, mit diesen Motiven in Gemeinschaft führt die irrationale Komponente des Geschehens zur Reflexion, d. h. zum »Denken über das Ganze des Lebens«. Und ebenso erweisen sich die Einzelwissenschaften, die sich mit Recht undialektisch halten wollen, bei der philosophischen Besinnung

Digitized by Google

über sie als dialektisch: Der Gegensatz von Einzelerkenntnis und ihrem Hinweis auf die Totalität des Erkennens die »Unruhe des Philosophierens« die »mehr als die anderen Wissenschaften Biologie und Psychologie enthalten«, weisen bereits auf die Darlegungen des »aufbauenden Teiles« hin.

Wiederum steht in diesem die Unterstreichung des logischen Erzaxioms, des Satzes vom Widerspruch an der Spitze. »Ohne die Anerkennung des Satzes vom Widerspruch würde die Dialektik keinen Schritt vorwärts tun können, wie sollte sie diesen Satz ableugnen?« Urteile mit gleicher, vollständig bestimmter Urteilsmaterie können nicht gleichzeitig bejaht und verneint werden, nicht um eine Synthesis der Urteilsqualitäten (Bejahung und Verneinung) kann es sich also in der Dialektik handeln, sondern um Synthesis entgegengesetzter Urteilsmaterien. Unter Festhaltung dieser Gesichtspunkte werden Ursprünge der Dialektik nunmehr im Erkennen, im Objekt und im Subjekt aufgewiesen. Innerhalb der »Voraussetzungen« des Erkennens ist der grundlegende Ursprung von Dialektik, die schon bei der hinführenden Betrachtung der Einzelwissenschaften hervorgehobene relative Isolierbarkeit des Einzelurteils und seine Bedingtheit durch das systematische Ganze der ideell vollendeten Erkenntnis, die wechselseitige Bedingtheit von ideell vollendeter und zeitlich im Einzelurteil sich vollziehender, also fragmentarischer Erkenntnis. An jedes einzelne Urteil kann und muß der Maßstab der Wahrheit bereits angelegt werden, aber die Entscheidung darüber, ob ihm genügt wird, ist stets nur vom werdenden, unabgeschlossenen Erkenntniszusammenhange aus zu treffen. So hat das Urteil stets die Tendenz zur »Ueberschreitung seiner Geschlossenheit«, es ist zugleich »für sich« und abhängig vom Erkenntniszusammenhange. Der Ursprung der Dialektik im Erkenntnisurteil vertieft sich durch die Analyse der von der Urteilsqualität zu unterscheidenden Urteilsmaterie und der in ihr herauszuhebenden Beziehungen des »Rationalen« und »Irrationalen«. Sie entfaltet sich nach zwei Richtungen: innerhalb der in »Relation« und »Gegenstand« zu zerfällenden Urteilsmaterie ist der Gegenstand nur durch die Denkform der Identität bestimmt, die nicht über den identisch gesetzten »Gegenstand« hinausweist. Diesem gegenüber stellt die »Relation« innerhalb der Urteilsmaterie den Bezug auf den Erkenntniszusammenhang dar. Aber nun wiederholt sich an der Urteilsmaterie die dialektische Gesetzlichkeit des ganzen Urteils, indem auch der als scheinbar einfaches Element in das Urteil eintretende Gegenstand erneute und endgültige

Digitized by Google

Bestimmung vom Gesamtzusammenhang der Urteile aus erhält. Aber auch die einfachsten identischen Elemente des Urteils (die hier eben mit einer nicht ganz glücklichen Terminologie »Gegenstände« genannt werden), enthalten in sich die Dialektik der »Gegebenheit«, d. h. sie enthalten keine Relationen mehr, sind als Erlebnisinhalte hinzunehmen — aber können in das Denken doch nur in der Denkform der Identität eintreten. »Das Irrationale des rein Gegebenen tritt immer nur in der rationalen Form der Gegebenheit in das Gebiet des Denkens ein« (S. 149); andererseits setzt die Denkform der Identität ein von ihr nicht »erzeugtes« Identisches voraus. So enthält der Gegenstand schon Denkform, wie an der Relation schon Denkfremdes haftet und nur die Möglichkeit, die sich der philosophischen Analyse als verschiebbar enthüllende »Formstellung« der Relation und ebenso die »Inhaltsstellung« des Gegenstandes festzuhalten, kann die vereinfachende undialektische Behandlung der Urteile in den »schlicht logischen« Gedankengängen ergeben. — Auch in den »Zielen« des Erkennens liegen Schwierigkeiten, die zu einer dialektischen Behandlung nötigen. Hier steht neben dem Satz von der »Prävalenz des Positiven« ,nach dem kein vorfindbarer Inhalt im Erkennen beseitigt werden kann, die »kritische Kraft der Negation«, die bestimmte Beziehungen von diesem Vorfindbaren ausschaltet und gerade dadurch die Erkenntnis vorwärts treibt.

Bei dem Ursprung der Dialektik im Objekt weist der dialektische Ansatz im Begriffe der Stetigkeit auf die Antinomie von Gegenstand (Begrenzung) und Relation (Fortgang) zurück. Eine ganze Fülle konkreter dialektischer Beziehungen entfaltet sich dann natürlich am Begriffe des Lebens. Hier muß sich die ganze Ueberlegenheit der Dialektik über den Intuitionismus aus der Einsicht heraus, daß das »Unmittelbare ein Vermitteltes ist«, bewähren. Statt der »Indifferenz« in der Lebensphilosophie tritt ein ganzes Geflecht dialektischer Relationen, die aber vom Denken ihren synthetischen Vollzug fordern, hier hervor: die zwischen Mechanismus und Vitalismus, zwischen substantialer Identität der Gestalt eines Lebendigen und ihrer kontinuierlichen Veränderung (geprägte Form, die lebend sich entwickelt!), zwischen der »Abtötung« des Lebendigen durch das Denken und dem Lebendigen selbst als seinem Gegenstande. Es offenbart sich eine Dialektik darin — die sich im Rahmen der denkpsychologischen Betrachtungen noch schärfer enthüllen soll —, daß das Leben sein Gedachtwerden als seinen Widerspruch selbst fordert. Das »Denken des Lebens« ist in Cohns tiefsinniger Konzeption Exponent des »sich zum Starren waffnenden« und die Starrheit wieder auflösenden

Digitized by Google

Gestaltungstriebes im Lebendigen, weil es in dieser Form zugleich Ausdruck für das »Leben des Denkens« ist. Wenn bei der Dialektik des Lebensbegriffes Berührung mit der Lebensphilosophie und zugleich ihre Umformung stattfindet, so führt die kritische Dialektik des Subjekts in die Nähe der spekulativen Dialektik, um sich freilich doch, wie der dritte Abschnitt dieser Betrachtungen zeigen soll, sehr wesentlich von ihr abzuheben. Sie tritt zunächst auf als Dialektik in der Struktur der Wertgebiete, in denen stets die Einheit eines »relativen Formgliedes« und »relativen Gegengliedes« den eigentlichen Wertträger darstellt, in denen das »Gut« als Einheit des Werthaften und Wertfremden erscheint und im Gedanken des »materialen Folgenwertes« die Werthöhe von der Bewältigung des Wertfremden abhängt. Die Dialektik des Subjekts ist fernerhin die des Selbstbewußtseins. An dieser Stelle weist der Satz, daß die Bewußtseinsbegriffe der philosophischen Wissenschaften ihre Erfüllung vom individuellen Seelenleben her finden, bereits auf enge Beziehungen zur Denkpsychologie hin. Die Vergegenständlichung des Ich im Selbstbewußtsein, in dem es sich seine eigenen Akte als Gegenstände gegenüberstellt, scheint zunächst eine »Denaturierung« dieser Akte zu bedeuten; sie muß aber der tieferen Analyse gerade als das eigentlich dialektische Wesen des Ich erscheinen, so daß sich im Selbstbewußtsein erst das »Bewußtsein von« realisiert und diese Dialektik des Selbstbewußtseins die anderen Ursprünge der Dialektik in sich einschließt. Die ständige Gleichsetzung des Ich mit anderen Gegenständen und zugleich seine totale Unvergleichbarkeit mit ihnen gehört gleichfalls schon zu den Einsichten, die in der Denkpsychologie eine zentrale Rolle spielen.

Im Wesen der kritizistischen Dialektik ist es begründet, daß ihre Stärke im Aufweisen der dialektischen Ursprünge liegt, daß »Fortgang« und »Abschluß« der Dialektik, d. h. die Problemlösungen, jenen Partien gegenüber zurücktreten. Ist doch eben der unendliche Prozeß, die Unabgeschlossenheit ihrer Lösungen, das unterscheidende Merkmal gegen die spekulative Dialektik. So sollen gegenüber der bisherigen ausführlichen Darstellung aus den übrigen Abschnitten des Cohnschen Werkes nur einige Punkte herausgegriffen werden, die von besonderer Wichtigkeit gegenüber den anderen zu schildernden Typen von Dialektik sind. In der Beziehung auf diese werden auch seine Gedankengänge für uns eine weitere Klärung und Vertiefung erfahren. Bei dem Problem des Fortganges der Dialektik wird noch einmal zum Problem der Negation Stellung genommen. Ihr wird eine Funktion in der »gegensätzlichen« Sphäre des Erkennens zugewiesen, während sie sowohl in der unter-

Digitized by Google

gegensätzlichen (bloße Ponierung der Erkenntnisinhalte) und der übergegensätzlichen (vollendetes Erkenntnissystem) keinen Ort besitzen soll. Innerhalb der »gegensätzlichen Sphäre« besitzt sie keine schöpferische, aber einschränkende und fortweisende Kraft. Bestimmtheit ist nicht Negation (gegen Hegel), aber sie kann auf dem Wege über die Negation gewonnen werden. Im Verhältnis von Begriff und Urteil wiederholt sich im Fortgange der Dialektik auf höherer Stufe der Erkenntnis die ursprüngliche Beziehung von Gegenstand und Relation. Bei der näheren Entwickelung des »unipolaren« Typus wird die Behauptung formuliert, die auch für den hier zur Darstellung gelangenden Typus marxistischer Dialektik nicht ganz bedeutungslos ist, daß sich bipolare Dialektik im Denken in der Wirklichkeit als Kampf darstelle, der so eine eigentümliche Realdialektik enthält. Demgegenüber entspricht der unipolaren Dialektik bei deren Struktur noch die wichtige Einsicht gewonnen wird, daß sich hier das Ganze stets als relatives Formglied, als »Zentrum« zu setzen vermag, in der Realität die Entwickelung. Leben als eigenartige Einheit beider dialektischer Typen kann dann als Verbindung von Kampf und Entwickelung betrachtet werden.

Die Gedankengänge in bezug auf den Abschluß der Dialektik werden charakteristischerweise in der Herausarbeitung der dialektischen Geisteshaltung fruchtbar. Sie wird durch den Begriff der »hingegebenen Freiheit« gekennzeichnet, einem echten Begriff der »Dialektologie«, der im Bestimmen seines Gegenstandes selbst dialektisch wird. Er bringt die Haltung in einer kritischen Dialektik zum Ausdruck, die nicht wie die spekulative in der Hingabe an das Absolute ruht, sondern die Freiheit des Subjektes wahrt, das jede scheinbare Absolutheit stets von neuem relativiert und von ihr aus zum Absoluten als seiner unendlichen Aufgabe fortschreitet. Das spekulative Grundproblem eines Selbstbewußtseins des Absoluten selbst ist damit nicht gelöst: es hat aber auch nicht zur Diskussion gestanden. Auch kein vollendetes System der Philosophie ist damit geschaffen, da kritische Dialektik zwar keineswegs systemlos ist, aber doch die »systematische Auflösung des Systems« bedeutet. Der Haltung der hingegebenen Freiheit entspricht genau die Stellung des Absoluten innerhalb dieser philosophischen Systematik. In ihr zielt alles Denken auf das Absolute, aber es ist kein Denken vom Absoluten her möglich. »Nur in der doppelten Richtung auf Hingabe und auf Freiheit hat der hingegebene Freie sein Leben, so daß zwar jetzt die eine, jetzt die andere Richtung vorwaltet, niemals aber eine allein da ist. Immer von neuem, in immer neuer Synthese stellt

Digitized by Google

sich die Einheit her, nur so in der Unruhe und Mühe des Relativen, fühlt er das Absolute in sich wirksam.« (S. 352.)

Man wird von Cohns Theorie der Dialektik sagen können, daß in ihr die umfassende und allein mögliche Form der Dialektik im Rahmen streng kritischen Philosophierens vorliegt. Diese grundsätzliche Zustimmung kann jedoch nicht die Einsicht ausschließen, daß wir es bei seiner Theorie der Dialektik immer noch mit Prolegomenen zu einem System der Philosophie auf dieser Basis zu tun haben. Seine Durchführung müßte, über den wesentlich erkenntnistheoretisch-methodologischen Aufbau hinausgehend, jeden dialektischen Begriff an seiner Stelle in einem konstruktiven philosophischen System zur Durchführung bringen.

II.

Von der Biologie und Psychologie der Gegenwart sagte die Theorie der Dialektik ihre Teilhabe an der ganzen philosophischen Problematik aus. In derjenigen Richtung, die alle Psychologie als Denkpsychologie auffaßt und sie als solche zur Wissenschaft ihrer eigenen Prinzipien, damit aber zur philosophischen Wissenschaft macht, muß sich diese These auf das deutlichste bewähren. In ihr müssen sich zugleich die stärksten dialektischen Ansätze finden, insofern sie an der Dialektik von Psychologie und Philosophie in gleicher Weise Anteil nehmen muß. Die hier in großer Ferne vom sog. Psychologismus, ja gerade in radikaler Ueberwindung dieser Richtung zum Ausdruck gelangende Synthese von Psychologie und Philosophie muß als Vereinigung einer sich auf zeitlos gültige Normen und einer sich auf ihre zeitliche Realisierung richtenden Betrachtungsweise von vornherein eine dialektische Grundeinstellung vermuten lassen. In der Tat findet diese Vermutung in dem, den Niederschlag jener Tendenzen darstellenden Werke von R. Hönigswald, »Grundlagen der Denkpsychologie«, Studien und Analysen (2. umgearbeitete Auflage 1924) ihre volle Bestätigung.

Auch hier handelt es sich, trotzdem die literarische Beziehung auf jene Richtungen nicht in den Mittelpunkt gestellt ist und auch andere Anknüpfungspunkte wie die Meinong-Brentanosche Gegenstandstheorie, die Phänomenologie und schließlich auch Ansätze der experimentellen Psychologie mit im Spiele sind, um eine »Aufhebung« des biologisch-philosophischen Intuitivismus in kritisch-analysierende Philosophie. Wie bei der Lebensphilosophie auf psychologischem Gebiete, also besonders bei Bergson, ist auch hier der Gegner die mechanistische Assoziationspsycho-

Digitized by Google

logie, die das seelische Leben aus den einfachen Elementen der Vorstellungen naturgesetzlich aufbauen will. Dieser »Psychologie ohne Seele« wird die Einsicht in die elementare Gegebenheit des komplexen und keineswegs einfachen Phänomens des Denkens gegenübergestellt, darüber hinaus aber die Gegebenheit von elementaren Ganzheiten, wie sie die unbefangene Betrachtung überall im Seelischen aufweist. Im romantisch metaphysischen Gewande der Lebensphilosophie war von Bergson die wechselseitige Durchdringung der unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten ihrer verräumlichenden Nebeneinanderstellung in der Vorstellungspsychologie entgegengesetzt worden, war die reale Dauer der Erlebniszeit im Gleichnis des Stromes gegen die »Raumzeit« der mathematischen Naturwissenschaft zu erfassen gesucht. Die Denkpsychologie knüpft an diese intuitionistischen Bilder an, aber sie will sie der Analyse zugänglich machen, will ihren Gegenstand mit analytischen oder der Analyse zugänglichen Begriffen meistern. Sie nimmt bei ihrem Kampfe gegen die künstlichen Isolationen der Vorstellungspsychologie und deren Verknüpfung atomar getrennter Elemente ihren Ausgangspunkt nicht vom Erlebnis als solchem, sondern vom Erlebnis des Denkens und seinem unmittelbar logischen Gehalte. Sie geht von der schlichten Tatsache des Bewußtseins aus und der Konstatierung, daß im Bewußtsein stets ein Wissen gelegen ist. Das »Ich habe etwas« des Bewußtseins bildet den Anknüpfungspunkt aller ihrer Analysen. Dieses »Haben« im Bewußtsein ist aber zugleich immer ein »Denken« und »Meinen«, womit nicht ein intellektualistischer Primat des schon reflektierenden Wissens über die emotional-voluntaristische Bewußtseinsschicht zum Ausdruck kommen soll, sondern die einfachste Bewußtseinsstruktur, die jeden Akt, auch den des »Fühlens« und »Wollens« beherrscht. Nur in diesem Sinne, aber in ihm durchaus, kann aus dieser Bewußtseinsstruktur die These gefolgert werden, daß Psychologie und Denkpsychologie also grundsätzlich zusammenfallen. Damit aber ist eine wichtige Folgerung für die Erkenntnis des Psychischen zu ziehen. Wenn die Schranken zwischen Denkpsychologie und Psychologie überhaupt gefallen sind, kennzeichnen Sinn und Ausdrucksbezogenheit alles Psychische. Alles Psychische als Gewußtes heißt: es als ein Sinnhaftes betrachten, heißt: das Ich mit der Reihe »Ich weiß, Ich weiß, daß ich weiß, Ich weiß zu wissen, daß ich weiß usw.« zusammenfallend ansehen. Denn mit dem Phänomen des »Bewußtsein von« ist durch die prinzipielle Einsicht in den Bewußtseinscharakter des Psychischen auch das Selbstbewußtsein mitgegeben. Indem alles Psychische als ein Gewußtes ichbezogen ist, indem in jedes Psy-

Digitized by Google

chische die Ganzheit des Ich mit eingeht, muß auch das Ich gewußt werden können. Indem dieses Ich aber zugleich stets »Bewußtsein von« bedeutet, wird im Wissen um das Ich auch das Bewußtsein eben im Selbstbewußtsein wissend erfaßt.

Kontinuität und Präsenz sind damit als wesentliche Merkmale des Ich herausgearbeitet. Die Reihe des Bewußtseins, deren Inbegriff das Selbstbewußtsein bedeutet, kennt prinzipiell keine Unterbrechung. Wo eine solche konstatiert wird, wird sie von außen konstatiert, d. h. dort ist der spezifisch psychologische Standpunkt, der sich immer auf ein »Sinnhaftes« »Gemeintes« und »Meines« richtet, zugunsten etwa des psychiatrisch-diagnostischen Standpunktes verlassen. In ihm betrachtet sich das Ich nicht selbst, sondern ein »Anderer« betrachtet es als einen »Anderen« resp. es kann sich selbst betrachten, »als ob« es ein anderer wäre. Neben die Kontinuität des Ich aber tritt zugleich der Begriff der Präsenz als der eigentliche psychologische Grundbegriff. Dem Bewußtsein ist mögliche Vergegenwärtigung all seiner Erlebnisse, auch der zeitlich distrahierten, in dem einheitlichen Akte des Meinens, der sie als gleichzeitig umspannt, d. h. aber sie sich vergegenwärtigt. Vergangenheit und Zukunft rücken so in der Präsenzzeit des Bewußtseins zusammen, für die Erlebniszeit und die wechselseitige Durchdringung der Erlebnisse im Intuitionismus ist eine exakte Begründung gewonnen: die Zeitlosigkeit des Sinnhaften und im Meinen Erfaßten geht in der Präsenzzeit in die zeitliche Reihe der Bewußtseinsinhalte ein und drückt ihr ihr Siegel auf, sie verbindet sich mit ihr zur neuen Einheit der »gestalteten Zeit«; der Zeit, die in den Akten des Ich Leben erhält, am Ich und seiner Geschichte mitformt, nicht wie die Zeit der Natur über ihnen, sie unverändert lassend, vergeht. Das Gedächtnis erhält als Wesensmerkmal des Ich eine transzendentale Funktion. Dem meinenden und denkenden Ich muß auch, der Unbegrenztheit und Zeitlosigkeit des Denkens entsprechend, eine Fähigkeit, »alles« (nämlich Sinnhafte und Gewußte) der Möglichkeit nach zu meinen, sich anzueignen, zugesprochen werden; es erhält ja eine umfassende Kapazität, von der aus der Schritt zu einem absoluten geistigen Ich, in dem jene Potentialität des Alldenken in Aktualität umgesetzt wäre, verlockend nahe liegt.

Indessen gehen jene schlichten Einsichten einen anderen Weg der Verknüpfung der gewonnenen Einsichten mit gegenstands- und erkenntnistheoretischen Grundfragen. In der Grundformel des Bewußtseins ist offenbar nicht nur das »Haben« eines Inhalts, die Beziehung auf ein Gewußtes als Nurgewußtes, sondern das Etwas mitgesetzt. Dieses Etwas aber steht nicht

Digitized by Google

nur unter der Gesetzlichkeit des sich auf es richtenden, sich es aneignenden Bewußtseins, sondern auch unter anderen, seinen eigenen Gesetzlichkeiten. Diese eignen Gesetzlichkeiten aber sind keine anderen wie die der gegenständlichen Welt, die vom Bewußtsein, das sich ihrer bemächtigt, getrennt werden können, die ihrem Sinne nach einen vom Bewußtsein unabhängigen Bestand darstellen. Zu der Struktur des »Ich« und des »Weiß« tritt also als dritter Faktor nunmehr das »Ist«, das die Gegenständlichkeit des Etwas im Sinne eines Systems der objektiven Erfahrung oder eines Systems anderer theoretischer resp. sonstiger Geltungsmodi normiert. Im Satze des Bewußtseins ist somit eine unlösliche grundlegende Korrelation von »Ich« und »Ist« ausgesagt, durch das Etwas hindurch bezieht sich das Bewußtsein und zwar in jedem psychischen Akte auf den Inbegriff des Gegenständlichen. Nicht nur liegt in der Bewußtseinsbeziehung die Sinnhaftigkeit jedes Psychischen, es kann nur als sinnhaft aufgefaßt werden, sofern im Wissen zugleich seine Wahrheits-,Norm-,Gegenstandsbeziehung gesetzt ist. Die Sinnhaftigkeit des Psychischen ist in platonischer Wendung also Teilhabe an der gegenständlichen Welt, eine Teilhabe, die ihm durch seine Zugehörigkeit zum »Ich« und dessen korrelative Verknüpfung mit dem »Ist« gesichert erscheint. Für den Inbegriff dieser korrelativen Beziehung zwischen Ich und Ist wird der Terminus B e d e u t u n g eingeführt, die nunmehr als eine konstitutive Bedingung des Psychischen, nämlich als die Form, die es zum Sinn macht, angesehen werden kann. Sie ist zugleich Kategorie, die den Gegensatz von »Inhalt« (als Vorstellungsgegenstand) und »Gegenstand« (als realen) überwindet und damit gewisse Tendenzen von Phänomenologie und Gegenstandstheorie, die den Gegenstand durch einseitige Beziehungen auf den ihm zugehörigen Akt von einem wie immer gearteten System der Gegenstände glauben isolieren zu können, in die kritizistische Lehre vom Gegenstande zurücknimmt.

Aus den letzten Darlegungen geht die Synthese von Logik und Psychologie in der denkpsychologischen Betrachtung, die Wiedereinverleibung der Psychologie in die Philosophie deutlich hervor. »Aus der Struktur des Psychischen selbst, so heißt es, schöpft das Erlebnis die Kraft, den gegenständlichen Bedingungen jedes Wahrheitsanspruchs, ja in den Ideen der Gesinnung und Weltanschauung der Einheit aller Wahrheitsansprüche, zu genügen« (S. 273). Damit kann der Psychologismus von einer höheren Warte als bisher aufgehoben werden, indem j e d e philosophische Betrachtung — Psychologismus ist, nämlich den Ansprüchen einer p h i l o s o p h i s c h e n Psychologie zugleich genügen muß und natürlich

Digitized by Google

keine, wenn man den historisch vorliegenden Psychologismus als Ausdruck einer sich selbst nicht verstehenden und deshalb in unüberbrückbaren Gegensatz zur Philosophie stehenden Assoziationspsychologie vor Augen hat.

Ihrer ganzen Anlage nach und in den Konsequenzen ihrer Durchführung enthält die Denkpsychologie auf Schritt und Tritt eine Fülle dialektischer Motive, so bereits in dem Grundmotiv der Synthesis von Philosophie und Psychologie. Soll sich doch hier die zeitlos-relationelle und die psychologisch-individualisierende Betrachtung miteinander vereinen. Ist doch hier die ganze Einstellung auf die Verwirklichung der Norm im Bewußtsein, in der Zeit gerichtet, in welcher Verknüpfung ein Grundmotiv dialektischer Bezüge entdeckt worden war. Insbesondere in der Durchführung des Aufbaus der Denkpsychologie macht sich die Eigenart dieser Synthesis in ganzer Breite geltend. Zunächst seien jedoch einige Bezüge der Grundbegriffe zur Dialektik Jonas Cohns hervorgehoben. In der Kontinuität des Ich und in der Präsenz sind die dialektischen Momente der Biologie in ihrer Steigerung ins Psychologische, sind die dialektische Keime, die der Intuitionismus verhüllt, voll entfaltet. Hier liegt ein Spezialfall jener Dialektik der Stetigkeit, hier liegt die der Zeit, hier die Dialektik des Lebens vor, auf die die Theorie der Dialektik exemplifiziert hatte. Denn hier ist gewiß vom Strome des Bewußtseins die Rede, aber dem Strome, bei dem sich die Kontinuität und die Unterbrechung gegenseitig bedingen, in den das Bewußtsein jederzeit Abschnitte, Haltepunkte — gewiß nur im Sinne relativer Diskontinuität nie absoluter einschalten kann. Der Begriff eines Stromes, der gerade durch seine Unterbrechungsmöglichkeit — Strom ist, muß die Grenze des intuitionistischen Bildes, die Notwendigkeit, aus der Intuition in die durch den Widerspruch hindurchschreitende Dialektik herauszutreten, besonders deutlich machen. Hier ist also jene stete Möglichkeit der »Tötung« des Lebens um des Lebens willen, der Rhythmus von Kristallisation und Wiederauflösung in besonderer Reinheit ausgeprägt. Hier liegt in der Präsenzzeit jene Verabsolutierung des Gegenwartsmodus der Zeit vor, der zwar auf die Erlebniszeit beschränkt ist, doch durch die bloße Möglichkeit der Setzung der Präsenzzeit auch den Begriff der objektiven Zeit in die Dialektik miteinbeziehen muß. In den Konzeptionen der Denkpsychologie tritt schließlich auch die Antinomie von Beharrung eines Trägers und seiner stetigen Entwickelung mit besonderer Deutlichkeit am Ich hervor, das zeitloser, sozusagen substantialer »Erlebnismittelpunkt« und zugleich »unmittelbarer Träger seiner Geschichte« ist, das als Mittel-

Digitized by Google

punkt doch in die Ganzheit seiner inhaltlichen Veränderungen mit eingeht. Schließlich wird hier die Entfaltung der Dialektik des Subjekts, des Selbstbewußtseins in vollem Maße geleistet. Denn die Antinomie von Diskontinuität und Kontinuität ist psychologisch betrachtet die Dialektik des Selbstbewußtseins, die Möglichkeit der steten Vergegenständlichung des Ich, die also von vornherein im Satz des Selbstbewußtseins in der Kontinuität der Wissensreihe angelegt ist. Sie tritt mit besonderer Deutlichkeit in dem Gedanken der »pseudonumerischen Bestimmtheit« der Erlebnisinhalte hervor, in der auch sprachlich dialektisch zugespitzten These, daß das Psychische unter denselben Bedingungen als zählbar angesehen werden muß, die seine Zählbarkeit ausschließen. Die Zählbarkeit besitzt es auf Grund seiner aus dem Ich abzuleitenden Vergegenständlichungsmöglichkeit, die Nichtzählbarkeit aber ebenfalls auf Grund der Zugehörigkeit zum Ich, dessen Einheit und Einzigkeit niemals die Negation einer Zweiheit, sondern seine den übrigen Gegenständen gegenüber andersartige »Dimensionsbestimmtheit« bedeutet. Damit hängt ja auf das engste die auch bei Cohn gelegentlich angedeutete monadologische Struktur des Ich zusammen, mit der es in einzigartigem »Für sich«, in Isolation den anderen »Ichen« gegenüber und doch mit ihnen unter der gemeinsamen Bedingung der Verständigung steht.

Schließlich sei der Blick noch auf die Konsequenzen gelenkt, die aus der eingangs bezeichneten Grunddialektik von Zeitlosem und Zeitlichem für die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften sich ergeben. Hierfür tritt der Begriff der zeitbestimmten Präsenz in den Mittelpunkt. Denn es bleibt hier eben nicht bei der antithetischen Haltung des Romantismus der Natur gegenüber, der die »substantielle Komponente des Geschehens zugunsten der präsenziellen allein ausschaltet« (S. 389). Vielmehr wird auf Synthesis der psychologischen und der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise hingestrebt. Das Psychische ist zwar an sich nicht Natur, sondern Präsenz: aber es muß ihm sein natürliches Substrat zugeordnet werden können. Die Präsenzzeit ist gestaltete Zeit, der aber stets ihre Stelle in der objektiven nicht gestalteten Zeit, im objektiven raum- und zeitbestimmten System der Erfahrung zugewiesen werden kann. Gerade dies erfordert die Bedeutung oder die grundlegende Korrelation von »Ich« und »Ist« (da im »Ist« nämlich als Form der Gegenständlichkeit auch die Kategorie der objektiven Zeit implicit gesetzt ist). Das naturhafte Korrelat des Psychologischen aber kann nur im Physiologischen, genauer in meinem Körper, meinem Gehirn als

Digitized by Google

Zentralorgan gefunden werden, eine These, die aus der Eigenart der Begriffe »Organismus« und »Zentralorgan« hergeleitet wird und sich durch die Eigenart der »präsenziellen Possessivbeziehung« scharf von jedem psychophysischen Parallelismus abhebt. In dieser Einordnung des Psychischen in die Natur triumphiert im Grunde auch der dialektische Grundgedanke von der »Unmittelbarkeit der Vermittelung«, die Einsicht in die Zusammengehörigkeit des Intensiven und Extensiven, des Sinnes und des Ausdruckes, die Einsicht, daß das Erlebnis schon als solches die Ausdrucks- und Vermittelungsmöglichkeit in sich trägt. Dies ist aber ebenfalls eine Umschreibung des hier gewonnenen grundlegenden Tatbestandes: der dialektischen Synthese von Psychologie und Logik, von zeitloser Norm und Zeitlichkeit.

III.

Die bisher geschilderten Denker verkörperten den Typus einer kritischen Dialektik. Aber auch die spekulative hat ihre Erneuerung gefunden. In vorderster Reihe steht hier R. Kroners zweibändiges Werk »Von Kant bis Hegel«, Tübingen 1921/24, das problemgeschichtlich den Nachweis der Unvermeidlichkeit des methodischen Fortschritts von Kant zu Hegel erbringen will. Sich mit diesen Gedankengängen in ihrer philosophiegeschichtlichen Form auseinandersetzen, hieße das Problem des Idealismus in seiner ganzen Breite aufrollen und kann in diesem Rahmen natürlich nicht geschehen. Aber auch in knapper systematischer Formulierung hat uns Kroner den Typus einer erneuerten spekulativen Dialektik verdeutlicht. Seine Abhandlung »Anschauen und Denken« (Logos Bd. XIII. Heft 1, S. 90ff.) vermittelt sie im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Rickerts heterothetischem Prinzip.

Hier steht der Kernpunkt, in dem sich spekulative und kritische Dialektik unterscheiden müssen, im Mittelpunkt der Diskussion: das Problem des Widerspruchs. Es wurde zwar oben darauf hingewiesen, daß auch die spekulative Logik auf Widerspruchslosigkeit hinauswolle. Diese an sich richtige Behauptung muß nach der Richtung hin modifiziert werden, daß es eine andere von der im »schlicht logischen Denken« konstitutiven Form unterschiedene Widerspruchslosigkeit ist, auf die die spekulative Dialektik hinzielt. In jener gewöhnlichen Form der Identität selbst wird von der spekulativen Dialektik der Widerspruch erkannt. Dieser Widerspruch muß gedacht werden, um durch ihn hindurch erst die höhere Form spekulativer Widerspruchslosigkeit zu er-

Digitized by Google

reichen. Die Form der Identität in ihrer schlicht logischen Fassung ist für die spekulative Dialektik selbst widerspruchsvoll. Oder: für die kritische Dialektik ist ein und dieselbe Form der Identität der gemeinsame Maßstab empirischen, schlicht logischen und dialektischen Denkens. Die spekulative Dialektik dagegen lehnt die Identitätsform des schlicht logischen und empirischen Denkens, als widerspruchsvoll, ab, um sie durch eine höhere Form spekulativer Identität zu ersetzen. Die kritische Dialektik tastete jene Identität nicht an, weil es sich für sie nicht um eine Synthesis der Urteilsqualitäten, sondern der Urteilsmaterie handelte. Die spekulative Dialektik muß dagegen auf dialektische Synthesis der Urteilsqualitäten selbst abgestellt sein, damit muß ihr — auf logischem Boden zum mindesten — die Negation wieder eine schöpferische Kraft gewinnen. Hierbei besteht allerdings ein wesentlicher Gegensatz Kroners zu der Hegelschen Form der spekulativen Dialektik darin, daß diese die empirische Identität schlechthin — auch auf empirischen Boden! — für widerspruchsvoll, daher für falsch erklärte, während Kroner dieser Identität auf dem Boden des Empirischen ihre Geltung zubilligt und lediglich den spekulativen Widerspruch um der Widerspruchslosigkeit willen, das heißt eben die Erlangung spekulativer Identität durch den Widerspruch im schlicht logischen Sinne hindurch zu denken verlangt. Diese spekulative Form der Identität sei — im Sinne des Anspruchs des absoluten Idealismus auf Vollendung des kritischen — zugleich die zu Ende gedachte transzendental logische Form. Die Identität ist für sich selbst zugleich jene Gegensätzlichkeit und umgekehrt — mit dieser These ist der Widerspruch in das »Ist« des Urteils, in die logische Gegenstandsform selbst hineinverlegt, während die kritische Dialektik eine Angelegenheit der Urteilsmaterien betraf.

Nicht zufälligerweise ist in dieser »orthodoxen« Fassung der Dialektik Riekerts heterothetisches Prinzip der polemische Ausgangspunkt. Denn gerade dort wird dem dialektischen Prinzip der Antithesis, der Negation im Ursprung der Logik das Prinzip der Heterothesis, der Verknüpfung des Einen und Anderen, des Formalen und des Inhaltlichen, der ursprünglichen Zweiheit gegenübergestellt. Ursprüngliche synthetische Zweiheit ist für Rickert in der Struktur des einfachsten denkbaren Etwas, des rein »logischen Gegenstandes überhaupt« gelegen, durch die mit einem Schlage die Gegenstandsstruktur ergriffen wird; nicht braucht eine ursprüngliche einfache und tautologische Form sich durch radikale Antithesis oder Negation etwa aus sich selbst den Inhalt, auf den sie sich bezieht (nach dem Schema Sein — Nichtsein — Werden) zu erzeugen.

Digitized by Google

Mit mehreren Argumenten kämpft nun Kroner gegen diese Gedanken an, um ihnen seine weitgehende Wiederherstellung der spekulativen Dialektik gegenüberzustellen. Ihn interessiert die gesamte Analyse Rickerts von vornherein unter dem Gesichtspunkt der Struktur des Logischen selbst, unter dem einer Logik der Philosophie oder Logologie, die auf die Eigenart des Denkens der Logik, auf die Gegenständlichkeit in der Logik reflektiert und das Verhältnis von Anschauung und Denken in ihr untersucht. Unter diesem Gesichtspunkte aber erscheint ihm Rickerts logischer Gegenstand, das Modell jeder Gegenständlichkeit, in der Charakterisierung der Struktur des Logischen nach dem Schema des empirischen Gegenstandes aufgebaut, der seinerseits den Untersuchungsgegenstand der transzendentalen Logik bildet (transzendentaler Empirismus). Dies Modell soll die transzendentale Logik davor bewahren, »gegenstandslos« zu sein, die Behauptung nichtsinnlicher Anschauung in seinem Inhalt, die der sinnlichen Anschauung des empirischen Gegenstandes korrespondiert, soll den logischen Gegenstand vor Leere und Inhaltslosigkeit schützen. Die transzendentale Logik soll durch diese Konzeption vor der Schwierigkeit der kantischen Grundsätze bewahrt bleiben, rein und doch satzhaft zu sein, eine Schwierigkeit, die in der Marburger Schule zu der »Erzeugung« der Inhalte durch das reine Denken geführt habe. Wenn die transzendentale Logik den empirischen Gegenstand analysiert und ihn als Synthesis von Denken und Anschauen versteht, so muß ihre Art des Erkennens, wenn auf diese selbst reflektiert wird, sich als synthetisch herausstellen, da es ja sonst ein gegenstandsloses wäre. Da sie als Logik, die die Erfahrung analysiert, sich wohl auf diese Erfahrung »stützt«, aber sich nicht des anschaulichen Inhaltes dieser Erfahrung bedient, kann neben der Form des Einen für sie nur der nichtsinnliche Inhalt des Anderen in Frage kommen. Gegen die in diese Form gebrachte Rickertsche These wird von Kroner zunächst der Einwand erhoben, daß jenes Modell des rein logischen Gegenstandes auch zugleich »Moment« am empirischen Gegenstand sei. Denn die transzendentale Logik denke doch die Formen des empirischen Gegenstandes als ihre Gegenstände. In diesem Versuche der Logik, ein Moment am Gegenstande als Gegenstand zu denken, ein Moment als Modell zu denken, zugleich aber diesen selbständigen logischen Gegenstand zu etwas Unselbständigem am empirischen Gegenstand zu machen, scheint Kroner eine Antinomie gesetzt, deren sich der transzendentale Empirismus nicht bewußt werde. Eng damit zusammen hängt der Einwand des unvermeidlichen, aber im heterologischen Prinzip verhüllten Widerspruchs

Digitized by Google

im Denken der Momente im logischen Gegenstande selbst. Denn es werde deren unabtrennbare korrelative Zusammengehörigkeit behauptet — das Eine stets das Eine des Anderen und umgekehrt! — andererseits aber würden sie in der Analyse also in der logischen Erkenntnis doch zerlegt und müßten es auch werden, wenn sie erkannt werden sollen. Indem sie als unselbständige »Vorgegenstände« (Momente) fungierten, träten sie zugleich doch vor das reflektierende Erkennen als Gegenstände: dieser notwendige Widerspruch führe eben darauf hin, daß das Eine und Andere im Grunde Ein und Dasselbe, einmal in synthetischer Verbundenheit, einmal in der Getrenntheit seiner Elemente bedeute. Und tatsächlich müsse — dies ist der dritte der gegen Rickert vorgebrachten Einwände — die Negation der Andersheit logisch vorangehend gedacht werden, im Gegensatz zu Rickerts These, der in der Andersheit das logisch Ursprüngliche erblicke. Denn wohl spiele im Empirischen das (inhaltlich) »Andere« gegenüber einer inhaltlichen Setzung eine zentrale Rolle, im Logischen aber käme die Form der Andersheit in Betracht, hier sei das Andere nicht ein beliebig Anderes, sondern eben zur Form des logischen Gegenstandes als deren Anderes (als das nur ihr zugeordnete Andere) zu denken. Da aber diese Form das Eine und Gleiche darstelle, so bedeute eben die Andersheit die Negation dieses Einen und Selben. So wird der Widerspruch gerade in die Identität selbst hereingetragen. Die Heterologie des transzendentalen Empirismus täusche darüber hinweg, indem sie den logischen Gegenstand in Analogie zum empirischen Gegenstande aufbaue, in der Empirie herrsche wohl das heterologische Prinzip oder der vermeidbare Widerspruch, in der Logik aber, wie sie die reflektierende »Logologie« enthüllt, habe man sich an das ταὐτὸν der reinen Form zu halten, dieses führe über das Antilogische, nicht das Heterologische zum »Heautologischen«. In der dialektischen Struktur des nunmehr spekulativ gefaßten Selbstbewußtseins wird die Lösung der aufgedeckten Schwierigkeiten angedeutet. Allein das Selbstbewußtsein sei dies Eine und Dasselbe und zugleich das Andere, der sich selbst als Andersheit reflektierende Inhalt, der sich selbst hervorbringende Logos. Nur von diesem Standpunkte aus werde es begreiflich, warum im Empirischen ein Widerspruch vermieden werden solle und vermieden werden könne, im Logischen aber der Logos im Widerspruche sich selbst denke.

Von einem Punkte aus wird man der gesamten Argumentation entgegentreten können, die im logischen Identitätsprinzip selbst den dialektischen Widerspruch herausarbeiten will: von einer radikalen Fas-

Digitized by Google

sung des Standpunktes der Reflexion aus und damit auch des »transzendentalen Empirismus«. Der Nerv der gesamten Argumentation Kroners wird von der Einstellung beherrscht, daß es sich in der transzendentalen Logik um eine selbständige gegenständliche Erkenntnis handele, die sich als solche mindestens ebenbürtig neben, ja über das empirische Erkennen stelle. Die transzendentale Logik — das ist implizite Voraussetzung des Beweisganges — dürfe nicht gegenstandslos, sie müsse selbst synthetisch sein und so einen Gegenstand eigner Art konstituieren. Läßt sich nun nicht demgegenüber geltend machen, daß die transzendentale Logik nur Reflexion, nur Analyse, nichts anderes bedeute, und daß es sich in dieser Analyse um eine Erkenntnis von Dimensionsbestimmtheit völlig eigener Art handele, die unberechtigterweise der empirischen Gegenstandserkenntnis parallel gesetzt wird? Dann gibt es eben keinen selbständigen eigentlichen logischen Gegenstand, dann ist eben Logik immer nur auf den empirischen Gegenstand bezogen, es wird in ihr nicht gegenständlich erkannt, sondern reflektiert und die Logologie steht zu ihr nicht im selben Verhältnis wie sie selber zum empirischen Gegenstande, sondern ist selbst nur Reflexion auf die Reflexion. Dann aber entfällt der Widerspruch, den logischen Vollgegenstand zugleich als Moment am empirischen Gegenstande zu denken, die Logik hat es eben dann nur mit »funktionalen« Analysis-Momenten, nicht mit substantialen Gegenständen zu tun. Insbesondere muß es bei Kroner als eine Art Rückfall in den Rationalismus angesehen werden, wenn die Form des empirischen Gegenstandes als der eigentliche Erkenntnisgegenstand der transzendentalen Logik bezeichnet wird. Die Momente, die die Analyse am empirischen Gegenstande herausarbeitet, besitzen durchaus keine Auszeichnung voreinander! So ist der logische Gegenstand nicht zugleich (weil die Form wesentlich von und in der Logik erkannt würde) Modell und Moment, sondern er ist als Modell nur eine prägnante »idealtypische« Darstellung der Struktur des empirischen Gegenstandes. Die Widersprüche werden in Kroners Polemik zum Teil in den transzendentalen Empirismus hineingetragen, indem er mit der Erfüllung spezifisch rationalistischer Ansprüche belastet wird. Es lassen sich aber auch die Widersprüche im Denken der Momente ausschalten, da diese Vorgegenstände eben nie als selbständige Gegenstände gedacht werden, wenn auch sprachliche Verdeutlichung sie isoliert bezeichnen muß, aber doch selbst diese nur mit dem Vorbehalt der steten wechselseitigen Bezogenheit in dem isoliert Herausgehobenen. Schließlich stößt

Digitized by Google

man dabei hier doch nur auf die Schwierigkeit, wie sie jeder sprachlichen Kennzeichnung von Relationen und Funktionen um des Substantialismus der Sprache willen eigen ist. Das dritte der Argumente Kroners aber kann dadurch abgewehrt werden, daß ein Streit um die logische Priorität von Andersheit oder Negation darum einer falsch gestellten Fragestellung entstammt, weil die Negation der Urteilsqualität (Gegensatz zur Bejahung) die Andersheit aber der Urteilsmaterie (Gegensatz des Inhaltes zur Form des Gegenstandes, zur Relation) angehört.

Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß Rickerts Konzeption des logischen Gegenstandes den Kronerschen Argumenten Angriffsflächen bietet und den Uebergang zur spekulativen Dialektik zu begünstigen scheint. Indessen braucht Rickerts Gedankengang nicht so aufgefaßt zu werden, als wäre hier der logische Gegenstand als etwas Selbständiges und Neues neben die empirischen Gegenstände gestellt. Diese Auffassung wäre doch selbst bei einer klassifikatorisch-abstraktiven Auffassung dieses logischen Gegenstandes Rickerts nicht berechtigt, viel weniger bei der durch die Bezeichnung »Modell« schon naheliegenden idealtypischen. Vielmehr gibt es auch für Rickert nur die echten empirischen Erkenntnisgegenstände (»empirisch« steht hierbei ein für jeden systematischen methodischen Zusammenhang); deren Struktur arbeitet die logische Analyse heraus, ohne dabei sich selbst durch die idealtypische Verdeutlichung gegenständlich zu verselbständigen. Die nichtsinnliche Anschauung ist dann keine neue und eigene Anschauung gegenüber der empirischen, sondern ein Inbegriff zur Verdeutlichung jener methodischen Bezüge innerhalb des empirischen Gegenstandes selbst. Kroners Argumentationen können also nicht zu einer dialektischen Sprengung des Identitätsprinzips der Logik führen, das somit die Voraussetzung der kritischen Dialektik bleibt.

IV.

In den Umkreis unserer Betrachtungen soll zum Schlusse ein Denker mit hineinbezogen werden, der seinen Ausgang nicht von der formalen Seite des dialektischen Problems, sondern von einer ganz bestimmten inhaltlichen Seite, nämlich von einer Philosophie des Marxismus, nimmt, Georg Lukács. (Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin 1923. Daraus besonders: Die Verdinglichung des Bewußtseins und das Proletariat, S. 93—225.) Denn die marxistische Dialektik, die hier in der konsequentesten Form entwickelt wird,

Digitized by Google

soll nicht wie bei manchen kritizistischen Marxisten (M. Adler, A. Kranold u. a.) auf eine methodologische Frage der Soziologie und Oekonomie antworten, sondern eine umfassende Kulturphilosophie geben, ja nach der Ansicht von Lukács, die einzig mögliche Lösung der kulturphilosophischen Grundfragen der Gegenwart bedeuten. Diese Grundfrage aber ist die »Krise« der gegenwärtigen Kultur, wie sie in den mannigfachen romantischen Dekadenztheorien charakterisiert ist und in ökonomischer, darüber hinaus in soziologischer und allgemein kulturphilosophischer Problemstellung auch die Kernfrage des Marxismus darstellt. Die Krise erscheint Lukács durch die »Verdinglichung« in der gesamten Struktur des kulturellen Lebens bezeichnet, die Herrschaft der Objekte über den Menschen, die aus seinen Dienern sich in den Herrn verwandeln, ihn durch ihren Mechanismus in seiner Totalität zerrissen und in spezialistische Funktionen zerspalten haben. Diese Verdinglichung trifft mit ihrer größten Schärfe das moderne Proletariat, das von den Produktionsmitteln getrennt und vom Mechanismus der Arbeitszeit beherrscht ist. In der Struktur des Warenaustausches als des Automatismus von Gütern, deren reiner Tauschwert unter Ablösung der in ihnen vergegenständlichten menschlichen Tätigkeit und menschlicher Leistungen ökonomisch relevant ist, sieht Lukács die Universalkategorie des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens enthüllt. In dem »Fetischismus der Ware«, der in den Mittelpunkt aller Betrachtungen tritt, erscheint nach der logischen wie der faktischen Seite die Entmenschlichung oder Verdinglichung urwüchsiger personaler Beziehungen zu triumphieren: logisch wird im »bürgerlichen« Denken die Gesetzlichkeit menschlicher Beziehungen in ihrer Verhülltheit durch die Gesetzlichkeit der Warendinge nicht durchschaut, faktisch werden, ndem die Güter zu Waren werden, die Produzierenden durch ihre Produkte beherrscht. Indem die Rolle des Arbeiters im Produktionsprozesse durch die quantitativ meßbare Arbeitszeit ihre Bestimmung erhält, kann diese als eine »temps-espace« (im Sinne Bergsons), als unorganische und unpräsentielle Zeit charakterisiert werden. Der Arbeitsprozeß selbst aber ist durch das Vorwalten genauester Teiloperationen gekennzeichnet, die nicht als eine Ganzheit für den Produzenten überschaubar werden. Hierin spiegele sich nur eine umfassende Gesetzlichkeit des gesamten gesellschaftlichen und kulturellen Aufbaus ab. In die lebendige Tätigkeit des Einzelnen kommt dadurch ein eigentlich unaktives kontemplatives Moment, er stände seinen Produkten als weder gedanklich noch praktisch restlos bewältigten Gegenständen gegenüber.

So ist der dialektische Grundwiderspruch hier der zwischen Verding-

Digitized by Google

lichung und Menschentum, zwischen Mechanismus und unmittelbar-totalem Dasein. Der junghegelianische und jungmarxistische, die Traditionen der Romantik, noch deutlich aufweisende Gedanke vom »begrabenen« Menschentum, wird hier zum Hebel der Soziologie und Kulturphilosophie. Die Beziehung zur Kulturphilosophie des klassischen deutschen Idealismus und seiner Totalitätskategorie tritt damit deutlich hervor. Aber auch ihr spekulatives Grundproblem der Beziehung zwischen Rationalem und Irrationalem soll implizit im Problem des Warenfetischismus mitgesetzt sein. Durch die zentrale Beziehung auf dieses Problem gliedert sich der von Lukács vertretene Typus der Dialektik ihrer spekulativen Form ein. Freilich sucht er an dieser die Veränderung im Sinne ihres historisch materialistischen »Umstülpens« radikal durchzuführen.

Die Beziehung des Rationalen und Irrationalen ist für den Idealismus das Problem der restlosen Bewältigung der »Gegebenheit« durch das Denken und den Geist, die völlige Ueberwindung des »Ding an sich« durch das Subjekt, das dadurch zum »Subjekt-Objekt« wird. Das Scheitern des Idealismus an dieser Frage erscheint Lukács nicht durch Schranken des menschlichen Geistes überhaupt, sondern durch spezifische Schranken des »bürgerlichen« Denkens hervorgerufen zu sein, das in der klassischen Philosophie wohl zur Erkenntnis des Problems seiner Krise zu gelangen weiß, aber in der mangelnden Lösung seine klassenmäßige Gebundenheit nicht überschreite. Die Verdinglichung der Kultur ist ihm der einzige Grund für das Mißlingen der Entdeckung des eigentlichen Subjekt-Objektes, der restlosen Durchschauung der Totalität des Lebens, für das Beibehalten des irrationalen Restes im Erkennen und mit ihm des Dinges an sich, für das Nichtzustandekommen eines philosophischen aus einem einheitlichen Grundprinzip abzuleitenden Systems. Denn der Fetischcharakter der Güter exponiert nur in der wirtschaftlichen Dimension die Undurchdringlichkeit, mit der sich der Gegenstand überall in dieser Kultur dem erkennenden und handelnden Objekte lediglich gegenüberstellt. Eine geistreiche Analogie zwischen dem kantischen Typus des Philosophierens und der Eigenart der bürgerlich-kapitalistischen Kultur soll diese Gedankengänge stützen: dort wie hier herrsche die strengste Rationalität im einzelnen bei irrationaler »Anarchie« im ganzen vor. Die Unabteilbarkeit der Systemteile im kantischen Philosophieren, die tatsächlich in engster Beziehung zur Hinnahme des Faktors der Gegebenheit schon in jedem einzelnen Erkenntnisurteil steht wird hier als eine ideologische Spiegelung der Korrelation des Kalkulatorisch-Rationalen und des Anarchisch-Zufälligen in der kapita-

Digitized by Google

listischen Wirtschaft betrachtet. Diese Struktur des kantischen Idealismus aber sei von keiner seiner Weiterbildungen überwunden worden; von der Stellung zu Hegel vorläufig abgesehen, wird Kants und Fichtes Versuch, durch den Primat des Ethischen zum Absoluten zu gelangen wegen der Inhaltsleere dieser Ethik abgelehnt; sie blieben um dessentwillen im Kontemplativen stecken; im Rationalismus der Marburger Schule werden das Irrationale des »Lebens« zum »mathematisch Irrationalen« rationalisiert, an der Rickertschen und Husserlschen Richtung hebt Lukács ähnlich wie Kroner den Charakter einer »Empirie des Apriori« hervor, in der modernen Spezialwissenschaft aber habe sich in ihrer rationalistisch formalistischen Aushöhlung und ihrer Entfernung vom eigenen jeweiligen Wirklichkeitssubstrat der kantische Typus sogar gesteigert. In all diesen Formen offenbare sich die Verdinglichung. In der realsoziologischen Sphäre sei sie in der Struktur von Recht und Staat, im mangelnden Krisenbewußtsein der Bourgeoisie, die zwischen Glauben an Sekurität und Ueberraschung durch Katastrophen schwanke, ebenfalls aufzuzeigen.

In der Richtung Hegels kann allein die Lösung für Lukács gefunden werden: d. h. durch Heraustreten aus den Reflexionskategorien der Verdinglichung, durch Denken der Totalität und des Subjekt-Objektes des historischen Prozesses, in dem sich die starren Dinghaftigkeiten auflösen. Dieser Prozeß kann aber nur die zeitlich bestimmte Geschichte und zwar sie allein sein. Hegel habe in der Geschichte den allein möglichen Lebensboden der dialektischen Methode richtig erkannt, nur sei er über die Geschichte hinweg zu einer Ewigkeitsmetaphysik geschritten; damit sei auch er wieder in Platonismus und Kontemplation verfallen. Das Subjekt der Geschichte sei das wahre Subjekt-Objekt, weil wir »Verfasser und Schausteller dieses Dramas« zugleich sind, weil wir die Geschichte selbst in Tätigkeit hervorbringen. So wird hier durch Verabsolutierung des Faktors Geschichte aus Hegels System, im Sinne seiner historischen Materialisierung, das Subjekt des zeitlichen Geschichtsverlaufs zu dem Subjekt-Objekt gemacht, in dem das spekulative Problem, letztlich also die Beziehung eines absoluten zum endlosen Ich, seine Lösung finden soll. Der Standpunkt des »dialektischen Humanismus«, der sich von einem naturalistisch gefärbten Humanismus wie auch von jedem Relativismus dadurch unterscheidet, daß er die Welt nicht interpretiert, sondern sie zugleich verändert, ist damit gewonnen. Denn das wird hier der entscheidende Punkt: nicht mit reinem Denken, sondern nur durch »praktische Theorie«, in welchem Begriff sich hier die

Digitized by Google

Dialektik zusammenfaßt, ist der Ausweg aus den Antinomien der Verdinglichung zu gewinnen. Durch eine Theorie also, die als Selbsterkenntnis des geschichtlichen Subjekts die geschichtliche Entwickelung zugleich aktiv vorwärts treibt, in der das zu Ende Denken der geschichtlichen Tendenzen zugleich ihre Verwirklichung darstellt. Träger des historischen Prozesses aber sind nicht die Einzelnen, sondern (dem historischen Materialismus gemäß) die Klassen. Im Klassenbewußtsein kommt die Geschichte zu ihrem eigenen Selbstbewußtsein, das bisher stets durch die Verdinglichung verdeckt war, das aber im Klassenbewußtsein des Proletariats das erstemal zu vollem Durchbruch gelangt! Denn der Verdinglichungsprozeß hat im Kapitalismus seinen Höhepunkt erreicht, er lastet mit voller Schärfe auf dem »entmenschlichten«, zum Objekt der Krise gewordenen Proletariat; dieses stellt die Auflösung der modernen Gesellschaft dar — aber in dem Doppelsinn, daß es sie überwindet und so die Probleme »auflöst«, mit denen jene nicht fertig werden kann. In den Formen seiner unmittelbaren Existenz hängt es mit der Bourgeoisie auf das engste zusammen, jedoch ist es fähig, ja es ist für das Proletariat die Frage von Gedeih und Verderb über diese unmittelbare Daseinsform in praktischer umwälzender Theorie hinauszugehen, sich tätig sein Selbstbewußtsein zu vermitteln. Es bedeutet die Lebensfrage des Proletariats, sich über das dialektische Wesen seines Daseins bewußt zu werden, während die Bourgeoisie die dialektische Struktur des Geschichtsprozesses im Alltagsleben mit den abstrakten Reflexionskategorien der Quantifizierung, des unendlichen Prozesses usw. verdeckt, um dann in den Momenten des »Umschlagens« unvermittelte Katastrophen zu erleben. Im dialektischen Selbstbewußtsein des Proletariats ist, entgegen der dualistischen Zusammengehörigkeit von Empirismus und Utopismus, die Beziehung auf die Totalität der Geschichte und die echten Tendenzen ihres Prozesses gesetzt. Diesen Tendenzen muß eine wahrhafte Wirklichkeit gegenüber den vereinzelten Tatsachen zugeschrieben werden, für das Erkennen, das sich zugleich aktiv auf sie richtet, verwandelt sich die Dinglichkeit in Prozeß; sowohl die »realistische« wie die »idealistische« (angeblich platonisch-kantische) Abbildstheorie ist in diesem aktivistischen Erkennen restlos überwunden.

Nur wenige Worte der Kritik sollen zu diesem dialektischen Versuch hier gegeben werden. Ihre möglichen Ansatzpunkte liegen sehr deutlich zutage. Lukács Konzeption enthält in ihrer Problemstellung ungemein anregende Parallelen und Analogien. Dennoch muß sein Uebergang von der Fragestellung der spekulativen Dialektik in neuromantischer Färbung

Digitized by Google

zum orthodoxesten Marxismus unwillkürlich an die Wendung mancher Altromantiker zur orthodoxen Kirchlichkeit erinnern. Ganz offenbar ist der Knoten des spekulativen Problems hier nur durchhauen und nicht gelöst. Ein solches Durchhauen stellt 1. schon jenes aktivistische Denken dar, in welchem doch ähnlich wie bei Fichte mit einem Sprung der Uebergang von der Theorie zur Praxis unternommen wird, in dem die Lösung des im Denken gestellten Problems der absoluten Rationalität dem in anderen Dimensionen verlaufenden Handeln zugeschoben wird; 2. bedeutet es eine Abflachung des in seinem Gehalte zeitlosen Problems der Beziehung von Denken und Sein, wenn es ganz und gar zu einer historisch-soziologischen Angelegenheit gemacht wird, wenn es mit einem ökonomischen Klassenproblem nicht nur in Analogie gebracht, sondern geradezu identifiziert wird. Gewiß mag diese zeitlose Angelegenheit in der Gegenwart im Sinne soziologischer Zeitbestimmtheiten modifiziert sein, sie kann aber niemals in diesen restlos aufgehen. So kann auch das Subjekt des zeitlichen Geschichtsprozesses nie die Lösung des Hegelschen Problems bringen; es ist nicht zufällig, daß Hegel über die empirische Geschichte weit hinausschreiten muß, daß sie ihm nur ein Symbol, ein Exponent des zeitlosen dialektischen Prozesses bedeutet. Dann sind »wir« als Subjekt der zeitlichen Geschichte der — Geist, der dort als Urheber und Resultat des Prozesses auftreten kann? Erzeugt dieses Subjekt die — Natur und die — Welten der Werte? Schließlich muß ja 3. überall dort, wo Lukács von »Proletariat« spricht, der Marxismus als Realpotenz dafür eingesetzt werden. In seiner Anlehnung an Max Webers Lehre vom »Idealtypus« und der »Zurechnung«, die sofort vom Methodischen ins Realdialektische hypostasiert wird, wird dem auch von ihm selbst Rechnung getragen. In dieser Wendung des Gedankens aber wie 4. im Begriff der »höheren Wirklichkeit« der Tendenzen gegenüber den Tatsachen zeigt sich auch in dem hier angestrebten aktivistisch-spekulativen Monismus der »platonische« Dualismus als nicht überwindbar.

In dem letzten der hier geschilderten dialektischen Typen haben wir also trotz der umfassenden, viele Inhalte verarbeitenden Konzeption die stärkste Entfernung von einer vorsichtigen kritischen Dialektik und somit einen sublimen Dogmatismus zu konstatieren.

Digitized by Google

ROBERT VISCHER UND DIE KRISIS DER GEISTESWISSENSCHAFTEN IM LETZTEN DRITTEL DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES IRRATIONALITÄTSPROBLEMS

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

4.

Ein Problem von grundlegender Bedeutung wurde gestellt. Wir schlossen uns dabei an unseren größten Aesthetiker an, aber — ausdrücklich sei es hervorgehoben! — es galt aus seinen Formulierungen das prinzipielle Skelett herauszupräparieren mit einer Abstraktion, welche sich die Ergebnisse des mittlerweile an sein Ziel gelangten Neukantianismus dankbar zunutze macht, und mit einer Schärfe, die Fr. Th. Vischer selbst noch nicht möglich gewesen sein konnte. War doch die Aesthetik, wie die Philosophie überhaupt, in dem Jahrzehnt, da er sein eigenes System kritisierte, im Uebergang begriffen; sah er sich doch zuletzt zu dem Geständnis veranlaßt: »Die Aesthetik ist noch in den Anfängen«[1]! Daß Abstraktion und Schärfe in seinem Sinne sind, darüber kann kein Zweifel bestehen. Fr. Th. Vischer wußte so gut wie Hegel, daß die Erfassung gerade des Konkretesten durch den Indifferenzpunkt einer scheinbar höchsten Verallgemeinerung hindurchführt, und wenn Robert Vischer später gegen die »Gattung derjenigen« wetterte, »für welche just da, wo das wahrhaft Konkrete beginnt, das leer Abstrakte anfängt«[2], so wahrte er ein Hauptstück der kostbaren deutsch-idealistischen Tradition. Wir gehen also ruhig und selbst im Bewußtsein einer

1) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 419.

2) Kunstgeschichte und Humanismus 1880, Seite 29.

Digitized by Google

(allerdings philosophisch zu verstehenden und sozusagen vergeistigten) historischen Treue auf dem eingeschlagenen Wege weiter. Das Problem ist deutlich geworden. Was für Fähigkeiten mußte der Mann mitbringen, der es um einen wesentlichen, um den ersten, schwersten Schritt fördern sollte?

Fr. Th. Vischer vermutete, daß die Lösung, wenn überhaupt möglich, dann von einer ganz bestimmten Seite herkommen würde. Er schreibt: Wir stehen hier vor einem »Geheimnis, das die Psychologie im Bunde mit der Physiologie aufzuklären hätte«[1]). Damit ist ausgesprochen: naturwissenschaftliche Bildung tut not.

Wir denken anders. In den mehr als fünfzig Jahren, die zwischen uns und jener Mutmaßung liegen, hat die Naturforschung einen Gang genommen, im Laufe dessen sich immer deutlicher herausstellte, worauf sie abzielt und was sie leisten kann. Unser Problem liegt noch unterhalb des Punktes, an welchem sich ihre Begriffsbildung (also auch die psychologische und erst recht die physiologische) vom Stamme des Geistes abzweigt. Dennoch verstehen wir recht gut, wie Vischer zu seiner Anschauung gekommen ist. Ihre philosophischen wie ihre geschichtlichen Voraussetzungen wurden in dieser Abhandlung auseinandergelegt. Wir haben eingesehen, wie Irrationalismus und Empirismus eng zusammenhängen und wie leicht sich die psychologische Methode an die Stelle des letzteren drängt. Modifizieren wir also den Satz Fr. Th. Vischers im Sinne der entwickelten Auffassungen. Nach dem Vorausgegangenen kann das unmöglich schwer sein.

Nicht die Naturwissenschaft wird das Problem aufzulösen haben, sondern ein wissenschaftlicher Mensch mit Natursinn! Ein Denker, der dem organischen Leben nichtsdestoweniger innig nahesteht, der zu Steingebilde und Pflanzenleib, zu Menschenwuchs und Tiergestalt eine ursprüngliche Beziehung hat. Denn hier ist ja, was wir in der Form eines Problemes auseinanderlegten, überall gegenständlich-gebunden anzutreffen. Auf Schritt und Tritt wird hier die Erfahrung jener unmittelbaren Zusammengehörigkeit, jenes bruchlosen Besitzes gemacht, die, wenn sie nur erst einmal ins Bewußtsein gedrungen ist, nach einer Befreiung aus einseitigen Denkgewohnheiten schreit, die das Reflektieren zwingt, sich im Gegenständlichen aufzuheben. Unser Problem ist keine Laboratoriumsfrage, und wenn Vischer sagte: die Psychologie im Bunde mit der Physiologie

1) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 320. Doch ohne Sperrung. — Vgl. Robert Vischer, Ueber das optische Formgefühl 1873, Seite VIII.

Digitized by Google

mag es lösen, dann hat er auch sicher nicht an die »Hebel« und an die »Schrauben« gedacht, ohne welche hier nun eben einmal nichts Ersprießliches geleistet werden kann. Unser Problem ist eine Lebensfrage. Es betrifft eine Selbstverständlichkeit, die »geheimnisvoll am lichten Tag« ist. Nur ein philosophischer Sinn wird sich hier überhaupt verwundern und zu begreifen suchen, was der naiven Empfindung gang und gäbe ist. Und nur ein naturhafter Blick wird die »Sache« durchschauen. Wir dürfen noch weiter gehen und sagen: nur ein K ü n s t l e r-Blick. Nur ein Mensch, der »inwendig voller Figur« ist, wie Meister Dürer schrieb, wird jene irrationale Leistung der Seele zu erfassen verstehen, die nicht bloß dahin zweckt, daß wir uns dem Gegenstand urteilsmäßig verbinden, sondern daß wir ihn ganz einfach haben, daß wir ihn in unserem Bewußtsein durchkosten, seine Form durchlaufen und seine Fülle genießen als unser Eigentum. Aber wir fügen gleich hinzu: dieser Künstlerblick muß von einem t h e o r e t i s c h e n »Um die Sache wissen wollen« beunruhigt sein. Und auch hier dürfen wir uns auf Dürer berufen: »Viel zu wissen, des würd Niemands verdrossen. Es ist uns von Natur eingegossen, daß wir geren viel weßten, dordurch zu bekennen ein rechte Wahrheit aller Ding« [1]).

Gleichwohl erwarten wir nicht, daß der erste Schritt zur Auflösung des ästhetischen Irrationalitätsproblemes sofort ins l o g i s c h e Zentrum hineinführen wird. Wir erwarten vielmehr einen selber irrational bewegten Erben von Lavater und Hamann, von Herder, Moritz und Winckelmann. Wir erwarten jene starke Gefühlsgeladenheit, die allen Bahnbrechern eignet; erst recht den Bahnbrechern auf irrationalem Gebiet. Wir erwarten eine gewisse großartige Naivität, die den Logos weniger bewußt besitzt, als unbewußt von ihm besessen ist. Wir erwarten eine philosophische N a t u r, mit einem Worte. Ihre Gesinnungen dürften im ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit umschrieben sein. Die Getrenntheit der »Seele« und der »Gegenstände« wird für sie feststehen — und damit die theoretisch-erfaßbare Wirklichkeit, in welcher die Naturwissenschaft ihre Entdeckungen macht. Organische Ganzheit, welche nichtsdestoweniger die Seele und ihren Gegenstand, das objektive Bild und das subjektive Leben, »wie aus einem Guß« gestaltet, wird gleichzeitig mit unerschütterlicher Anschauungsgewißheit von ihr erfahren werden. Wie beides sich vereinigt, das ist die Frage.

Gewiß bedarf es der Begrifflichkeit, um das Problem als solches zu

1) Albrecht Dürers schriftlicher Nachlaß. Herausgegeben von Ernst Heidrich 1918, Seite 305 und 308.

Digitized by Google

stellen und anzugreifen. Aber noch mehr bedarf es der Unmittelbarkeit und Großzügigkeit des Erfahrens, um es überhaupt zu sehen. Keinesfalls wird, wer beiden Anforderungen genügt, seine Denkmittel fertig vorfinden. Er wird nach Ausdruck ringen, er wird Worte prägen, er wird sich einen Weg bahnen müssen. Diese Ausdrücke werden bisweilen an zeit-geläufigen orientiert sein; diese Worte werden des öfteren aus der ungenügenden gebräuchlichen Terminologie herausbrechen; dieser Weg wird bereits begangene Wege an der einen oder anderen Stelle kreuzen. Auch Bahnbrecher sind immer irgendwie Kinder ihrer Zeit.

Gerade deswegen aber werden sie oft mißverstanden. Für das Wesentliche gilt, was jedermann zu verstehen glaubt, weil es sich an die gangbaren Vorstellungen anlehnt; die Hauptsache dagegen bleibt unerkannt, weil sie der communis opinio eben nicht entspricht. Selbst Kant ist es so gegangen. Man fragt sich, was aus der Transzendentalphilosophie geworden wäre, wenn ihr Begründer keinen Fichte gefunden hätte, der sein Werk von manchen Aufklärungsschlacken reinigte und seine Fragestellung derartig zuspitzte, daß ihr Neuartiges in die Augen sprang. Der Fichte des Irrationalitätsproblems ist noch nicht gekommen. Deswegen vor allem sind die Irrationalisten vor, neben und nach Kant immer noch so dunkel-komplexe Persönlichkeiten, die bloß im Zusammenhang mit dem gesamten Zeitgefüge begreiflich scheinen — und die doch eben gerade dann auf eine Weise begriffen werden, die das Herrlichste, was ihr Geist gestaltete, in fremden Stoff gehüllt mehr ahnen, als erkennen läßt.

So verhält es sich auch mit Robert Vischer. Soweit sein Werk in die Geschichte der Aesthetik eingegangen ist, wird es tatsächlich als eine psychologische Leistung auf physiologischer Grundlage bezeichnet. Die damit vollzogene Klassifizierung ist nicht unverständlich, aber gleichwohl verkehrt.

Nehmen wir seine ästhetischen Schriften von neuem zur Hand; lesen wir, was hier geschrieben steht; suchen wir uns klarzumachen, was es bedeutet!

Dreimal hat Robert Vischer seinen ästhetischen Grundgedanken auseinandergesetzt. Zunächst 1873 in der Inaugural-Dissertation »Ueber das optische Formgefühl«[1]). Er baut da seine Anschauungen im grund-

1) Ueber das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik. Verlag von Hermann Credner, Leipzig 1873.

Digitized by Google

legenden Sinne auf und entwickelt seine Terminologie. Zum anderen Male äußerte er sich im folgenden Jahre verteidigend und näher-erklärend in dem Zeitschriftenaufsatz »Der ästhetische Akt und die reine Form«[1]). Es war vor allem eine Kritik Robert Zimmermanns[2]), gegen die er sich wehrte; der Gedankengang ist kürzer und übersichtlicher; Beispiele werden nicht gespart und insbesondere wird gezeigt, daß die Terminologie eine Aeußerlichkeit ist, auf welche schließlich auch verzichtet werden kann. Ich möchte deshalb auf diese zweite (so gut wie unbekannte) Darstellung besonderen Wert legen. Zum dritten Male nahm Vischer das Wort in einem Vortrag »Ueber ästhetische Naturbetrachtung«, den er 1890 hielt und drei Jahre später veröffentlichte[3]). Hier handelt es sich um einen reifen Rückblick aus beträchtlichem Abstande. Eine schier unabsehbare Fülle von packenden Beispielen, besonders aus poetischem Gebiet, belebt den Ideenstrom, der in prachtvoller körniger Prosa aufrauscht wie das Finale einer Dichtung. —

Ich beginne mit der Betrachtung der Erstlingsarbeit: der sogenannten physiologisch-psychologischen Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl«.

Der Titel klingt in der Tat so, als ob es sich um eine naturwissenschaftliche Studie handelte. Aber auf der Rückseite des Titelblattes findet sich ein Motto, das uns zum mindesten irre machen muß: »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst. — Eduard Mörike. Auf eine Lampe.«

Es ist die letzte Zeile einer ebenso zierlichen wie vollendeten Klein-Schöpfung, die sich Robert Vischer hier aus dem Poesienschatz des ihm väterlich nahestehenden Dichters herausgegriffen hat: einer »Aufschrift« im antiken Sinne, die das mikrokosmische Wesen eines »Kunstgebildes der echten Art«, seine wunschlose Geschlossenheit und seine in sich gerundete Ganzheit, nicht nur beschreibt oder zum Ausdruck bringt, sondern selber darstellt. Offenbar doch, weil sie ihm den Gegenstand seines Nachdenkens in chiffernartiger Verkürzung zu verraten schien! Dieser Gegenstand wäre demnach: das stumme Wunder der Kunstgestalt, die fraglose Selbstverständlichkeit ihres Gehabens, ihr Beisichselbersein und unser

1) Die Literatur. Wochenschrift für das nationale Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Paul Wislicenus, Leipzig 1874. Seite 455 ff. und 470 f.

2) Philosophische Monatshefte. Herausgegeben von J. Bergmann, Berlin 1874 (IX. Band, 2. Heft, Seite 89 ff.).

3) Deutsche Rundschau. Herausgegeben von Julius Rodenberg, Berlin 1893. Seite 192 ff.

Digitized by Google

bruch- und brückenloses Mitbesitzen desselben, die ästhetische Anschauung.

Im Vorwort knüpft Robert Vischer zunächst an das Werk seines Vaters an. Er bestimmt den Punkt, an welchem er dessen Gedankengänge weiterzuführen gedenkt, und zwar in Uebereinstimmung mit meiner Darstellung am Schluß des vorigen Abschnittes. Auch von dem Weg berichtet er, auf dem er zu seinen Auffassungen gelangt ist. Drei Autoren werden dankbar genannt: J. V. Völker, Karl Köstlin, K. A. Scherner [1]). Aber nur der an letzter Stelle Aufgeführte scheint eine wirklich wertvolle Vorarbeit geleistet zu haben. Von ihm wird also noch die Rede sein müssen. Der Satz Fr. Th. Vischers: Wir stehen hier vor einem »Geheimnis, das die Physiologie im Bunde mit der Psychologie aufzuklären hätte«, findet sich zitiert. Aber nichts deutet darauf hin, daß der Abhandlung eingehendere naturwissenschaftliche Studien zugrunde liegen.

Nun einige Bemerkungen, welche die Arbeit im Ganzen betreffen und als das Ergebnis von Beobachtungen aufgefaßt werden mögen, wie sie ein Leser bei jenem erstmaligen Durchstöbern einer Schrift macht, welches ihm den vorläufigen Ueberblick verschafft, ohne den die Einzelheiten eines Gedankenganges, zumal eines neuartigen, unverständlich bleiben müssen.

Nichts verrät, daß es sich um eine Doktordissertation handelt. Quellennachweise fehlen vollkommen. Die sieben Kapitelüberschriften klingen zwar psychologisch, aber nirgends findet sich irgendwelcher Anschluß an die »einschlägige Fachliteratur«. Bloß Wundts »Vorlesungen über Tier- und Menschenseele« werden ein paarmal herangezogen und im ersten Abschnitt — G. A. Lindners Schulbuch! Johannes Müllers Schrift »Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen« bleibt unerwähnt, vielleicht ungekannt. Dasselbe gilt von den großen Physiologen der Zeit; nicht einmal der kunstsinnige E. Brücke kommt zu Wort. Aber auch mit philosophischen Lehrmeinungen gibt sich der Verfasser nur wenig ab. Platon, Kant und E. v. Hartmann werden je an einer Stelle erwähnt; das ist alles. Wir verstehen sehr gut, daß Christoph Sigwart den Kopf schüttelte, als er diese Dissertation in die Hand bekam. Von Gelehrsamkeit ist wenig darin zu spüren. Sie ist kein specimen eruditionis.

Aber sie ist ein specimen humanitatis! Robert Vischer hat später selbst wiederholt ausgesprochen, was er von einem human gebildeten Bewußtsein verlangt: »Harmonie der Kräfte, die den Menschen als Menschen

1) J. V. Völker, Analyse und Symbolik, Leipzig 1861. — Karl Köstlin, Aesthetik, Tübingen 1863. — Karl Albert Scherner, Das Leben des Traums, Berlin 1861.

Digitized by Google

konstituieren«, »ein Leben im Elemente des wahrhaft Menschlichen«, »Auge, Gefühl, Phantasie, Seele« [1]). Von alledem legt bereits seine Erstlingsarbeit auf jeder Seite Zeugnis ab.

Neben einem ungewöhnlich selbständigen Denken, das immer bei der Sache ist und nirgends in klügelndem Scharfsinn leerläuft, findet sich hier eine seltene Fähigkeit, Angeschautes im Medium der Sprache festzuhalten und zum Ausdruck zu bringen. Ein Augenmensch, vor dessen derb zugreifenden Blicken nichts sicher ist, geht mit einem sinnierenden Poeten zusammen, der das Geschaute mit viel Zartheit in sich verwebt. Eine höchst ursprüngliche Persönlichkeit ist es, die sich ausspricht. Das »Wechselverhältnis zwischen Sinn und Seele« ist für ihre Gegenstandauffassung ein derartig absolutes, »daß kein sinnlicher und kein abstrakter Rest abfällt« [2]). Mit einer Bildhaftigkeit, wie wir sie nur beim Künstler zu finden gewohnt sind, erzählt Vischer von jenem »gleichsam geselligen Verhältnis« zu Luft und Licht, zu Wasser und Erde, das jedem »innerlich lebendigen Menschen« bekannt ist [3]). Er hat's erfahren und er versteht: sich Rechenschaft darüber abzulegen, die den »peinlichen Rat der Verständigkeit« [4]) nicht verschmäht.

Drücken wir uns bestimmter aus: w a s hat er erfahren? Jedem Denkwerk, das »nicht eiskalt, nicht blechern, nicht ledern, nicht tot« ist [5]), liegt wärmend, füllend und fördernd ein Erlebnismäßiges zugrunde. So sprach Goethe von dem »Aperçu«. In einem fruchtbaren Augenblick erfaßt der naturhafte Geist in einem Besonderen das Allgemeine, das »Urphänomen«, und nun geht es wie mit einer »inokulierten Krankheit: man wird sie nicht los, bis sie durchgekämpft ist« [6]). So muß es auch Robert Vischer gegangen sein. Wo steckt das Aperçu bei ihm? In welchen Erfahrungszusammenhängen zupfte es ihn am Ohr: das mußt du untersuchen! dem mußt du nachgehen!

Wer mit den Werken seines Vaters genauer bekannt ist, der findet es gleich heraus. Es handelt sich um eine allbekannte Erscheinung, die eine Fähigkeit voraussetzt, über welche freilich nicht alle Menschen im nämlichen Grade verfügen mögen. Künstlerisch Empfänglichen scheint sie

1) Vorwort zur Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus«. Vgl. auch den Anfang des Vortrags »Ueber ästhetische Naturbetrachtung« und die Festrede »Ueber neues Leben« 1895.

2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 39.

3) Ueber ästhetische Naturbetrachtung, Seite 192.

4) Ueber das optische Formgefühl, Seite 40.

5) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 4.

6) Werke (Ausgabe letzter Hand), Bd. 54, Seite 301. — Vgl. auch Bd. 53, Seite 168 f.

Digitized by Google

besonders eigentümlich. Und in der Familie Vischer ist sie offenbar zu Hause. Bereits im Jahre 1844 hat Fr. Th. Vischer das Phänomen literarisch fixiert; soviel ich sehen kann, zum ersten Male. Er berichtet aus einer griechischen Reise und schildert das Tierleben, mit dem er Bekanntschaft machte. »Bei dem geliebten Tierchen Anakreons, der Zikade, fällt mir eine drollige Szene ein, die auf dem Ritt von Epidauros nach Nauplia vorkam. Ich hatte mir noch keine dieser hellen Sängerinnen genauer besehen, hieß den Agogiaten mir eine fangen, er tat es und hielt mir die Ergriffene vor die Augen. Die Zikade, bedeutend größer als unsere Grille, hat auf dem schwarzen Kopf eine gelbe Zeichnung, die gerade wie ein Fratzengesicht aussieht. Es stimmte mich komisch, und ich machte unwillkürlich das Fratzengesicht nach, darüber mußte der Kerl so lachen, daß er sich unter dem Ausruf: ὦ καιμένε (verbrannter, toller Mensch) auf den Boden warf und wälzte«[1]). Aehnliches muß Robert Vischer oft, und immer wieder, erlebt haben. »Ich balle mich grollend in einer Wolke, rage stolz in einer Tanne, brüste und bäume mich frohlockend in den Wogen. Ich bin zugleich die Vielgestalt der Brandung, welche die Klippe schlägt und peitscht, und zugleich die Klippe, welche der Brandung trotzt. Ich nicke und winke der Quelle, welche ich wiederum selber bin, in einer schwankenden Blume. Eine stachelige Pflanze sieht mich an, wie ein rauhborstiger Charakter. Ich habe mich in diesen Kaktus so versetzt und umgewandelt, daß diese meine versetzte Persönlichkeit mich, der ich gleichwohl noch bei mir selber bin, als ein widerspenstiger Kaktus ansieht«[2]). So schreibt er an einer wohl zu beachtenden Hauptstelle. Es ist nicht mehr ganz dasselbe; aber das naive Erlebnis, das in der Erzählung des Vaters so elementar zum Ausdruck kommt, steckt gewiß in mannigfaltigster Variation dahinter. Die Erfahrung von unwillkürlicher Versetzung des Leiblich-Geistigen in ein fremdes Gebilde, die mehr oder weniger unbewußte organische Reproduktion desselben: dies und nichts anderes ist Robert Vischer zum Anlaß geworden, das Problem der künstlerischen Gestaltung auf eine neuartige Weise zu stellen. In diesem Besonderen erblickte er ein Allgemeines, dessen Durchforschung ihn an den »Punkt, wo Seele und Nervenzentrum eines sind« (Fr. Th. Vischer)[3]), heranführte — und damit in letzte philosophische Tiefen.

Mit diesem Schlüssel können wir uns getrost den Einzelheiten

1) Kritische Gänge, VI. Band, Seite 36.
2) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 456.
3) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 320.

Digitized by Google

des Gedankenganges zuwenden. Wir werden nicht mehr Gefahr laufen, die Hauptsache mißzuverstehen.

Robert Vischer geht vom Auge aus, dessen Raumauffassung er mit vollendeter Gegenständlichkeit selber »zur Anschauung bringt«. Aus der Physiologie benötigt er dazu nichts weiter als »einige allbekannte Merkmale«[1]). Er unterscheidet »Sehen« und »Schauen«. »Das Schauen ist bewußter als das Sehen«[2]). Aber es ist darum durchaus nicht etwa theoretischer. Es gibt ein »abstraktes Zwecksehen«[3]), das einen Punkt des Ganzen, »ähnlich wie der zielende Schütze«, fixiert. Diese »Konzentration des Blickes« werden wir als theoretisch bzw. als vor theoretisch zu bezeichnen haben; denn das Sehen überhaupt »ist immer ein verhältnismäßig unbewußter Vorgang«. Erst beim Schauen wird die »dunkle Ballung des Eindruckes« aufgelöst[4]). »Dies geschieht, indem wir den Augapfel durch Muskeltätigkeit in Bewegung versetzen.« »Und zwar sind hiebei zwei Verhaltungsarten zu unterscheiden: das eine Mal ist es ein Linienziehen, wobei ich mir haarscharf, gleichsam mit der Fingerspitze die Umrisse nachweise, das andere Mal — und dies das Natürliche, weniger Reflektierte — ist es ein Anlegen von Massen, wobei ich den Flächen, Anschwellungen und Vertiefungen eines Gegenstandes, den Bahnen der Beleuchtung, den Halden, Rücken, Mulden des Gebirges gleichsam mit der breiten Hand nachfahre. Das Erste ist das zeichnerische, das Zweite das plastisch-malerische Verhalten«[5]). Ich mache hier besonders darauf aufmerksam, daß Robert Vischer das »massige« Schauen von Ganzheiten als das »weniger Reflektierte« bezeichnet. In dem »haarscharfen Linienziehen« steckt also ein trennendes Erkennen.

Der unentbehrliche Verbündete und Korrektor des Auges ist »die sensible, bewegliche Hand«[6]). Ihr Tasten verdeutlicht uns den Fortschritt vom Sehen zum Schauen am besten; es macht uns klar, wie der »träumerische Schein vom Ensemble« rhythmisch belebt und flottgemacht wird.

Bei alledem spielte unser »sinnliches Befinden gegenüber einem angeschauten Gegenstande«[7]) noch gar keine Rolle. Erst im zweiten Kapitel geht Vischer darauf ein und unterscheidet »zunächst betonte und unbetonte Empfindungen«. »Unbetont, vag und gleichgültig ist ein Anblick, wenn er unbewußt perzipiert wird, d. h. wenn seine Eindrucksform so

---

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite VIII.
2) A. a. O. Seite 3.
3) A. a. O. Seite 1.
4) A. a. O. Seite 2
5) Ebenda.
6) A. a. O. Seite 3.
7) A. a. O. Seite 5.

Digitized by Google

wenig Reiz hat, daß ich zu keinem Innewerden dieses Reizes komme.« Das künstlerische Auge kennt als solches dergleichen überhaupt nicht; und deshalb kommen für den weiteren Zusammenhang auch lediglich »betonte, intensive, d. h. angenehme oder unangenehme Empfindungen« in Betracht. Als »Maßstab für den Charakter der Empfindung« glaubt Vischer »den Begriff der Aehnlichkeit aufstellen« zu dürfen [1]). Er versteht darunter die mehr oder weniger statthabende Angemessenheit des Gegenstandes an den Sinn, hebt aber ausdrücklich hervor, daß es sich keinesfalls »um kahle Regelmäßigkeit« (d. h. um Symmetrie und Proportion wie bei den Formalisten) handelt, sondern um ein organisches Adäquatsein [2]). Der Gegenstand setzt sich mit dem Auge, das Auge setzt sich mit dem Gegenstand »in Rapport« [3]), und das Organ befindet sich mehr oder weniger wohl dabei. Vischer nennt sein Verhalten »Zuempfindung«, wenn der Rapport durch ein ruhiges, sensitives Sehen hergestellt wurde; dagegen »Nachempfindung«, wenn ein bewegtes, motorisches Schauen am Werke war. Natürlich schließt jedes Schauen ein Sehen in sich ein; jede Muskelempfindung eine Nervenempfindung. Also wird auch in der Nachempfindung immer eine Zuempfindung stecken.

Nun folgt eine wohl zu beachtende Weiterung. Vischer läßt die spezifischen Grenzen des Organs, von dem er ausgegangen war, hinter sich. »Der Gesichtssinn für sich allein reicht nicht aus«, um die Angemessenheit der Objektform festzustellen [4]). »Es handelt sich um den ganzen Körper; der ganze Leibmensch wird ergriffen.« »In Wahrheit gibt es keine strikte Lokalisierung in demselben. Jede betonte Empfindung führt daher entweder zu einer Steigerung oder Schwächung der allgemeinen Vitalempfindung« [5]). Gewiß macht »das Rund, ein Teller, Reif, Ball zunächst entschieden einen wohltätigen Effekt, weil es dem Runde des Auges homogen ist« [6]). Aber »die wohlige Gesamtempfindung einer harmonischen Reihe von gutgelungenen Selbstmotionen«, auf welcher »der rhythmische Eindruck« solcher Formen beruht [7]), ist dennoch eine Angelegenheit unseres ganzen Körpers.

Nur des Körpers? Wir erwarten schon an dieser Stelle, daß die Untersuchung weitere und immer weitere Kreise wird ziehen müssen. Die

1) A. a. O. Seite 5. 2) A. a. O. Seite 9. 3) A. a. O. Seite 6.
4) A. a. O. Seite 10. 5) A. a. O. Seite 11.
6) A. a. O. Seite 9. — Auf die Gewagtheit dieser Behauptung hat Johannes Volkelt in seiner Schrift »Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik« 1876, Seite 61 (Fußnote) hingewiesen.
7) Ueber das optische Formgefühl, Seite 8.

Digitized by Google

Empfindung (deutlicher vielleicht: Befindung) erhebt sich zur Vorstellung; das Körperliche entpuppt sich als ein Geistiges; was noch eben eine Angelegenheit des Organes schien, stellt sich heraus als eine Angelegenheit des Gefühles und des Gemütes, schließlich als eine vom Willen durchdrungene, bewußte Leistung der Phantasie.

Vischer bildet zunächst den Begriff der Vorstellung. »Vorstellung ist ein geistiger Akt, durch welchen wir ein Etwas, das vorher dunkler Inhalt unserer Empfindung war, uns in unserem Inneren gegenüberstellen und markieren und zwar in anschaulich sinnlicher Form«[1]). Die »Einheit von Leib und Seele« wird als eine schlichte Selbstverständlichkeit ausgesprochen. Was den Gedankengang fördert, ist die Feststellung der Tatsache, daß »ein Bewegungsreiz durchaus nicht immer die entsprechende wirkliche Bewegung zur Folge hat, stets aber die Vorstellung derselben«. Solche Vorstellung ist vor allem als eine objektive bekannt, d. h. als Vergegenwärtigung eines fremden, vielleicht sogar eines abwesenden Gegenstandes. Nun gibt es aber auch eine subjektive Vorstellung: eine Selbstvorstellung, bei welcher der eigene Leib innerlich vergegenwärtigt wird. Ob eine strikte Unterscheidung der einen von der anderen überhaupt durchgeführt werden kann, ob jede Vorstellung eines Fremden nicht tatsächlich von einer heimlichen Selbstvorstellung begleitet wird — diese Frage läßt Vischer in ihrer Allgemeinheit auf sich beruhen. Auf ästhetischem Gebiete dagegen trifft er allerdings eine Entscheidung: »in der Aesthetik kann es sich nur um Vorstellungen handeln, die sowohl objektiv als subjektiv sind«[2]). Sie heißen »Bildvorstellungen« und sind aufzufassen als ein Ineinander von »leiblicher Vollkommenheit«[3]) und materialhafter bunter Mannigfaltigkeit der Eindrücke. Als »Innengebilde« haben sie »noch etwas Nebelhaftes und erlangen die erwünschte Evolution und Schärfe erst dadurch, daß sie an der Hand der Kunst oder Außen-Phantasie wiederum zu einer objektiven Anschaulichkeit zurückgeführt werden«[4]).

Hier ist die Stelle, an welcher des »tiefsinnigen, fieberhaft im Verborgenen wühlenden«[5]) Werkes von Karl Albert Scherner »Das Leben des Traums« gedacht wird[6]). Es handelt sich um den Ab-

1) A. a. O. Seite 12. 2) Ebenda. 3) A. a. O. Seite 16 f.
4) A. a. O. Seite 17. 5) A. a. O. Seite VI.
6) Dieses trotz seines vielfach mystisch-phantastischen Inhalts merkwürdige und auch noch heute lesenswerte Buch ist von L. Strümpell (Die Natur und Entstehung der Träume 1874, Seite 117 ff.) und W. Wundt (Physiologische Psychologie 1874, S. 657 ff.) anerkennend behandelt worden. Robert Vischer wies Johannes Volkelt darauf

Digitized by Google

schnitt über »Die symbolische Grundformation für die Leibreize« (§ 21 des Buches). Scherner weist nach, wie der Körper im Traum auf gewisse Reize hin an räumlichen Formen sich selber objektiviert. »Besonders ist es die Vorstellung des Hauses und der Hausteile, welche der Traum zur Andeutung der Körpertotalität wie der Körperteile zu benutzen liebt. Ich kann z. B. von dem gefährlich überhängenden Erker eines Hauses träumen, weil mir der Kopf an der Seite des Bettes herunterhängt. — Doch bewegt sich dieses Symbolisieren keineswegs bloß in architektonischen Formen; ein Baum, ein Fels, auch ein künstliches Geräte, ein Tisch, Wagen kann als Gleichnis für die menschliche Gestalt dienen. So kann sich z. B. ein überfüllter Magen durch einen aufgeblähten Dudelsack oder durch eine an Gestalt ihm ähnliche runde Schachtel ausdrücken, deren Kucheninhalt sehr enge zusammengepreßt ist. — Ein motorischer Reiz repräsentiert sich durch Bewegungsbilder. So sieht man bei motorischen Gesichtsreizen Papageien, Leuchtkäfer fliegen, Sternschnuppen fallen, weiße Köche herumspringen, bunte Prozessionen durch die Straßen wallen« [1]). Was Vischer an dieser Art von Traumauffassung packen und fesseln mußte, ist klar. Scherner deutete das Walten des »blinden Halbbruders des Genius« [2]) als ein »unbewußtes Versetzen der eigenen Leibform und hiemit auch der Seele in die Objektsform« [3]). »Dieses dunkle Getriebe von Bildreizen läßt sich in ähnlicher Weise am Leben der wachenden Phantasie verfolgen« [4]). »Wenn König Pharao von Scherners Traumdeutung nichts wissen will«, meint Vischer gegen Zimmermann, »so kann ich mich auch auf das taghelle, aufgeschlagene Leben berufen und daran erinnern, daß selbst ein ganz gewöhnlicher gesunder Bauer von buckligen Bergen, verzwergten, kropfigen, warzigen Bäumen spricht, daß er heute noch die Gestalten nicht ganz los geworden, womit die Phantasie seiner Ahnen die Erscheinungen der rätselhaften Natur belebt, beseelt und sich erklärt hat« [5]). Wir schauen die Dinge nicht nur an; wir schauen uns in sie hinein. Und wir finden uns selber wieder, unsere eigene Leiblichkeit, in ihnen und an ihnen.

Ausdrücklich bemerkt muß jedoch werden, daß ein »wahrhafter Seelen-

hin, den es zu seiner gelungensten Jugendschrift »Die Traumphantasie« 1875, anregte. In diesem kleinen Buch, das von Fr. Th. Vischer besprochen wurde (Kritische Gänge, IV. Band, Seite 459 ff.), hat Scherner eine ausführliche Würdigung erfahren.

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 13 f. 2) Ebenda.

3) A. a. O. Seite VII. 4) A. a. O. Seite 15.

5) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 456. — Vischer erinnert an C. C. Hense, Poetische Personification in griechischen Dichtungen mit Berücksichtigung lateinischer Dichter und Shakespeares 1868.

Digitized by Google

kontakt mit dem Objekte«[1]) durch das Bisherige noch keinesfalls erreicht ist. Die Vorstellung erweitert und vertieft die Empfindung. Sie erweitert sie »insofern, als hiemit eine besondere Bildempfindung entsteht, welche rein als solche ohne sichtbares Objekt, andrerseits aber auch in und mit der Wirklichkeitsempfindung auftreten kann (Vorstellung von Selbstmotionen)«. Sie vertieft sie »insofern, als sie hiemit aus der bloß formalen Beziehung, resp. Trennung in die Erscheinung, in ihr Inneres zu dringen im Stande ist«[2]). Dieser letzte Satz verdient unsere ganz besondere Beachtung. Die Empfindung beruht also auf einer formalen Beziehung oder Trennung; damit wird sie als vortheoretisch charakterisiert. Als ruhige Zuempfindung schlägt sie eine Brücke vom Subjekt zum Objekt, vom Ich zum Nichtich; als bewegte Nachempfindung streicht sie vom Subjekt aus über das Objekt hin, legt sie die Formen des Ich gleichsam an die Formen des Nichtich an. Die hinzutretende Vorstellung umgreift den Gegensatz; sie kennt keine absolute Trennung und hebt das Beziehungsmäßige in sich auf. »Die Vorstellung ist eine Mischerin. In ihrem weichen Elemente fließen die Weltgegensätze, Ruhe und Bewegung, Ich und Nichtich zu einem rätselhaften Ganzen zusammen«[3]). Die Zuempfindung vertieft und verdichtet sich »zu einer ruhigen, zuständlichen Einempfindung« und ebenso schleicht sich die Nachempfindung auf eine bewegte, willensmäßige Weise in die Formen des Gegenstandes.

Nun macht Robert Vischer den letzten Schritt. Jener »wahrhafte Seelenkontakt mit dem Objekte« wird hergestellt. Das Vermögen der Bildvorstellung ist der lebendige Besitz eines ganzen Menschen, der »das Gebiet der Erfahrung, der Bildung durchwandert« hat[4]). »Er gürtet sich mit all seinem anspruchsvollen Selbstgefühl; ein unstillbarer Drang nach Lust, nach Selbsterhaltung und Selbstverstärkung treibt ihn.« Aber dieses »Selbstgefühl, rein als solches, ist eine dumpfe unfruchtbare Regung, welche von selbst aus sich herausstrebt und nach einem korrespondierenden Gegengefühle verlangt. Der Mensch erhebt sich erst an seinem Nebenmenschen zu einem wahren Gefühlsleben. Die Naturliebe zur Gattung ist es allein, welche mir eine vollkommene geistige Versetzung ermöglicht; bei ihr fühle ich nicht nur mich selbst, ich fühle zugleich auch das Gefühl eines anderen Wesens«[5]).

Es ist ein vollkommen neues Moment, das hier zu der Bildvorstellung

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 18.
2) A. a. O. Seite 15 f. 3) A. a. O. Seite 16. 4) A. a. O. Seite 18.
5) A. a. O. Seite 18 f.

Digitized by Google

hinzutritt: ein Moment, dessen Hervorhebung eine grundsätzliche Absage an allen ästhetischen Formalismus (nicht bloß an Robert Zimmermann und seine Schule, auch an Konrad Fiedler und den kühlen Klassizisten Adolf Hildebrand) bedeutet. Vor dem konkreten Kunstgebilde ist sich Robert Vischer später noch klarer geworden, worum es sich eigentlich handelt. »In jedem Kunstverhältnis wirkt Etwas wie Liebe, ein dunkler, aber sehr positiver Trieb der bildlichen Vereinigung mit andren Wesen, dabei ein unbewußtes Suchen nach dem wahlverwandten Urbild« [1]). Von solcher Versenkung des eigenen Selbstgefühles in ein Anderes zeugt auch jener feuchtkräftige »Erdgeruch«, den das Bildwerk des Künstlers bisweilen ausströmt. Die Untersuchung steht hier an einem Punkte, an welchem sie behaupten darf: die Bildvorstellung ist durchpulst von warmem rotblütigem Leben.

Man sollte nun meinen: eine reine restlose Verschmelzung von subjektivem Selbstgefühl und objektiver Vorstellung könnte »nur zu Stande kommen, wenn die letztere wiederum einen Menschen enthält« [2]). Daran ist gewiß vieles richtig. »Ich werfe mein Herz nicht in Einen Topf mit einem Kieselbatzen; wo kein Leben ist, — nun wohl, da vermiß' ich es eben« [3]). »Jede nicht lebendige Objektsform« wird also doch wohl »aus der Welt des Gefühles verbannt« und schließlich an die vortheoretische »Empfindung« oder gar gleich »an das abstrakte Denken verwiesen« werden müssen [4]). Und dennoch! Das Gefühl selber protestiert dagegen.

Wer keinen Ausweg sieht, der hat die Eigentümlichkeit der Bildvorstellung nicht verstanden. Hat sie nicht bereits den Gegensatz von Ich und Nichtich zu einem bloß relativen herabgesetzt! Es besteht also doch wohl die Möglichkeit, »unsere eigene Form einer objektiven Form zu unterschieben und einzuverleiben, ungefähr wie die Moosjäger sich in einen Jagdschirm verkriechen, um den Wildenten ungesehen beizukommen« [5]). Dieses Unterschieben und Einverleiben beruht auf der Konstitution einer bruchlosen Ganzheit. Der Begriff solcher Ganzheit macht es unmöglich, daß die Inhaltlichkeit unseres Selbstgefühles von der Verschmelzung ausgeschlossen bleibt: sie wird also in die Bildhaftigkeit des Gegenstandes mit hineingeschaut. Wo wir Menschlichkeit und Lebendigkeit vermissen, da »stellen wir uns die tote Form wie etwas Lebendiges vor«. »Es ist unsere Persönlichkeit, welche wir supponieren.«

1) Albrecht Dürer und die Grundlagen seiner Kunst. Studien zur Kunstgeschichte 1886, Seite 275. 2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 19.
3) A. a. O. Seite 20. 4) A. a. O. Seite 19. 5) A. a. O. Seite 20.

Digitized by Google

»Ich traue also der leblosen Form mein individuelles Leben zu, wie ich dasselbe mit Recht einem persönlichen, lebendigen Nichtich zutraue. Nur scheinbar behalte ich mich selbst, obgleich das Objekt ein Anderes bleibt. Ich scheine mich ihm nur anzubequemen und anzufügen, wie Hand in Hand sich fügt und dennoch bin ich heimlicher Weise in dieses Nichtich versetzt und verzaubert«[1]).

Robert Vischer bezeichnet diesen ich-gefüllten Vorstellungsakt als »Einfühlung«.

Damit sind wir bei dem Haupt- und Zentralbegriff der Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl« angelangt. Wir halten inne und prüfen: ist unsere Auffassung von dem unpsychologischen Charakter dieses Einfühlungsbegriffes berechtigt?

Robert Vischer fußt auf dem Boden der Erfahrung. Diese Grundlage ist der Psychologie und der Philosophie gemeinsam. Vischer geht davon aus, daß unsere subjektive Existenz den objektiven Gegenständen gegenübersteht und an sie herantritt. Auch dieser Punkt ist noch keinesfalls entscheidend; denn sowohl die Psychologen wie die Kantianer befinden sich zunächst in dieser Situation und bauen auf sie auf. Vischer sucht das Zustandekommen eines Faktums zu klären: um einen Akt handelt es sich, um einen Vollzug. Noch immer nicht trennen sich die Wege. Nun aber: die Transzendentalphilosophie fragt nach dem Prinzip solchen Vollzuges, nach seiner Regel, nach seiner Möglichkeit, nach seinem Recht, oder wie man es sonst immer formulieren mag. Aus eigener Kraft erhebt sich hier das trennende Erkennen über sich selbst und stellt seiner »Wirklichkeit« als dem »Einen« ein »Anderes« gegenüber. Dieses »Andere« macht fortan das philosophische Untersuchungsfeld aus. Die Psychologie dagegen bleibt dem »Wirklichen« getreu; sie ist eine »Tatsachenwissenschaft«. Hier scheinen die Pfade gründlich auseinanderzulaufen. Und Robert Vischer? Hat er sich nicht doch dem psychologischen Ziele zugewandt?

Vor der abschließenden Beantwortung dieser Frage wäre zu wünschen, daß der gesamte Gehalt der bisherigen Untersuchung aufgerufen, zusammengefaßt und gesammelt in das Bewußtsein treten möchte.

Was philosophisch angestrebt wird, muß außer Zweifel stehen. Es ist selbstverständlich jene transzendentale Mitte, jene aus der Ebene der Sachen herausgedrehte prinzipielle Verknotigung von Sachlichkeit: ein Aufgabenfeld, das Kant begründet und Hegel

1) A. a. O. Seite 20.

Digitized by Google

vollgegenständlich auszubauen versucht hat. Wir fühlen uns als Schüler und Nachfahren von beiden. Insbesondere aber wünschen und hoffen wir, daß der welthafte Zusammenhang von Fragwürdigkeiten, den Hegel zum ersten Male gebändigt hat, sich zum anderen Male schlösse und ründe. Arbeit in diesem Sinne und nichts anderes heißt uns: Philosophie.

Es wird nur recht und billig sein, wenn wir eifersüchtig darüber wachen, daß aus dem kosmischen Gefüge dieser Philosophie nicht ganze Problemgruppen herausgelöst und als unphilosophisch bezeichnet werden, einfach deshalb, weil ihr Gegenstand notwendig von einer Struktur ist, welche ihn dem Gegenstand der Einzelwissenschaft zum Verwechseln ähnlich erscheinen läßt.

Merken wir, daß eine bestimmte Redeweise das Zustandekommen einer solchen Verwechslung erleichtert, so werden wir diese Redeweise ablehnen. Dies ist nun mit einer Terminologie der Fall, die vom Neukantianismus gerade in der Epoche seiner letzten logischen Reife[1]) geschaffen wurde: einer Terminologie, die mit dem Besten eng zusammenhängt, das wir dieser logischen Bewegung überhaupt verdanken, die aber gleichzeitig von einer solch einseitigen Zuspitzung der philosophischen Fragestellung auf die Wissenschaftslehre Zeugnis ablegt, daß sie als eine jener »Taten« zu betrachten ist, die den »Gang« der Philosophie ebenso zu »hemmen« vermögen wie ihre Fehlzüge, ihre Irrtümer, ihre »Leiden«. Ich meine die Gepflogenheit Wilhelm Windelbands und seiner Schüler: jegliche philosophische Bemühung, welche irgendwie die komplexe Sache als solche angeht oder anzugehen scheint, in Bausch und Bogen als »psychologisch« zu bezeichnen.

An diese höchst bedenkliche Gepflogenheit klingt unsere obige Fragestellung selber noch an, insoferne sie absichtlich im Sinne des Neukantianismus zugespitzt wurde. Wir müssen sie modifizieren. Und zwar aus folgenden, sich aus den bisherigen Ausführungen mit Leichtigkeit ergebenden Gründen.

Halten wir an dem neukantischen Sprachgebrauch fest, dann müssen die Vertreter jener gesamten »irrationalistischen Nebenströmung« der Philosophie, von welcher die ersten Abschnitte[2]) der vorliegenden Abhandlung sprechen, Psychologen genannt werden. Damit ist gesagt, daß sie sich an Bewußtseinserscheinungen oder -leistungen auf eine Art und

1) Vgl. Abschnitt 2 dieser Abhandlung. Logos XIV, Seite 319.
2) Logos XIV, Seite 301 ff. und Seite 306 ff.

Digitized by Google

Weise denkend heranmachen wie der Botaniker an eine Pflanze oder der Geologe an einen Stein. Möglicherweise ist das vollkommen richtig. Ich habe die innigen Beziehungen zwischen Irrationalismus und Einzelwissenschaft aufzuzeigen und zu verstehen versucht: wie sollte es da nicht naheliegen, daß sich der irrational-bewegte und von dem philosophischen Theoretizismus grundsätzlich unbefriedigte Forscher in verzeihlichem Irrtum zu einer einzelwissenschaftlichen Denkmethode flüchtet. Bei Fr. Th. Vischer und bei Dilthey ist dies in der Tat bisweilen der Fall. Aber wir sind deswegen doch noch lange nicht berechtigt überall dort, wo die erkenntnistheoretischen Vorbehalte nicht ausdrücklich gemacht und in das Irrationale hineingetragen werden, wo die transzendentale Grundtrennung von Gegenstand und Gegenständlichkeit nicht vor-urteilsmäßig festgelegt und als eine grundsätzliche Einundandersheit aufmontiert ist — von Psychologie zu sprechen. Hier ist Vorsicht am Platz; und gerade von Denkern, die auf dem Boden des Kritizismus stehen und Irrationales zu fassen vermögen, wäre sie zu erwarten. Es ist einfach falsch, daß überall dort, wo es sich (um auf ästhetischem Gebiete zu bleiben) um die runde, bruchlose Ganzheit der Dinge handelt, eine »Sache« vorliegt, die mit jener »Sache«, an welche der Botaniker oder der Geologe herangeht, gleich gesetzt werden kann. Wer ein für alle Male dieser Ansicht ist, der weiß eben nur um jene heterothetisch-konstituierte, kausal-durchgriffene, beziehungsmäßig-zusammengesetzte »Wirklichkeit«, in welcher der Naturforscher seine Entdeckungen macht — und nun bleibt ihm freilich, insoferne er der Einzelwissenschaft entgehen möchte, nichts anderes übrig, als sich mittels einer abermaligen, das faktische Urteilen übergipfelnden Syn-thesis über diese »Wirklichkeit« hinauszuheben. Für den Aesthetiker dagegen handelt es sich um eine das trennende Erkennen ergänzende Erfahrungsweise, deren Prinzipien noch kaum erforscht sind. Er gelangt zu dem Begriff einer bildhaft geschlossenen Ganzheit und trifft damit eine Bewußtseinsleistung, welche den gewußten Gegensatz zwischen Gegenstand und Gegenständlichkeit anschauend umgreift! Welche die Kluft zwischen der »Wirklichkeit« und dem »Sinn«, der »Regel«, dem »Prinzip«, der »Möglichkeit« usw. auffüllt und das Verschiedene zusammenschmilzt! Es ist hier nicht *möglich*, bloß von der »Beziehung auf« die Sache zu reden; hier *muß* die »Sache selber« in Frage stehen! Der Begriff der Ganzheit bringt es mit sich! — Und das wäre unter allen Umständen Psychologie? Damit stempelt man ja Jeden zu einem Einzelforscher,

Digitized by Google

der es unternimmt, die Philosophie zur Erfassung des Vollgegenständlichen reif zu machen! Damit heißt man ja gerade Diejenigen Wirklichkeitswissenschafter, die über die bloße theoretische »Wirklichkeit« hinausgehen!

Worauf beruht also die Verwechslung? Sie beruht darauf, daß die transzendentale Achsendrehung nur in theoretischer Hinsicht, d. h. als theoretische Gegenständlichkeit an die Grenzen des Gegenstandes (bzw. über seine sogenannte Wirklichkeit hinaus) führt. Geht der Philosoph noch einen Schritt weiter: macht er nicht bloß eine einseitig-logische, sondern eine ganze Achsendrehung, die ihm volle Gegenständlichkeit gewährleistet — dann zeigt es sich, daß diese volle Gegenständlich»keit« mit dem Gegen»stand« des vorphilosophisch-naiven Denkens und Anschauens (d. h. mit dem empirischen Gegenstand) wieder zusammenfällt. Wird dieser Prozeß in seinem Verlaufe systematisch vorgeführt und Schritt für Schritt vollzogen, wird überall der Finger auf die Tatsache gelegt, daß der transzendentalphilosophische Ansatz nicht in Vergessenheit geraten ist, sondern vielmehr weiter- und zu Ende geführt wurde —, dann wird es sich natürlich Niemand einfallen lassen, von einem unkritischen Psychologisieren zu reden. So bei Hegel. Handelt es sich aber um keinen Voll-Systematiker, sondern um einen Aesthetiker, der von vornherein auf jene irrationale Seite von Gegenständlichkeit losgeht, die ihn einzig und allein interessiert — dann wird eine irrige Einschätzung seiner Leistung in der Tat schier unausbleiblich sein. So bei Robert Vischer [1]).

Die Tatsache, daß Vischer nicht ausdrücklich nach Prinzip und Regel seiner »ich-gefüllten Bildvorstellung« fragt, vielmehr sich gleich auf den Gegenstand selber wirft, genügt uns also durchaus nicht, um ihn für einen Psychologen zu erklären. Wir wissen, daß auf irrationalem Gebiete das Eine und das Andere zusammenfällt; dies zwingt uns zur Vorsicht.

Aber diese Vorsicht tut in jeder Hinsicht not. Nicht alle Irrationalisten lassen die psychologischen Bindungen hinter sich. Wir haben Dilthey

1) Für einen Religionsphilosophen, der lediglich Religionsphilosoph ist, besteht mutatis mutandis die nämliche Schwierigkeit. So galt Rudolf Otto lange Zeit für einen Psychologen und hielt sich wohl selber dafür. Handelt es sich doch für ihn nicht um die Gegenständlichkeit des Heiligen, sondern um das Heilige selbst! Aber in dieser irrationalen (religiösen) Sphäre fallen eben Möglichkeit, Sinn, Regel und Sache zusammen. Man kann es auch so ausdrücken: Gott wäre nicht »möglich«, wenn er nicht substantiell-existierte. Deshalb hat es keinen Sinn von seinem »Sinn« zu reden. — Insoferne Otto das weiß, ist er kein Psycholog, sondern bahnbrechender philosophischer Irrationalist wie Robert Vischer. — Vgl. meine Bemerkungen zu dem Buch »Das Heilige«, Logos XIV, Seite 97 ff.

Digitized by Google

und den späteren Fr. Th. Vischer einer kritischen Betrachtung unterworfen und einen gewissen Mangel an letzter grundsätzlicher Klarheit festgestellt. Ist Robert Vischer in der Tat mit mehr Recht vom Psychologismus freizusprechen als sein Vater? Dürfen wir das auf Grund des Gedankenganges, welchen er in seiner Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl« angestellt hat, und den wir bis zur Festlegung des Hauptbegriffes wiedergaben, mit gutem Gewissen behaupten? — Ich sage: ja.

Wie weit sich auch immer das Aufgabenfeld der Psychologie erstrecken mag, sie bleibt eine Einzelwissenschaft, die an gegebenen Objekten bestimmte Sachverhalte zu erkennen trachtet. Dabei bedient sie sich verschiedener Methoden. Sie verfährt rational-erklärend, d. h. sie sucht Wirkungen aus Ursachen abzuleiten. Sie verfährt beschreibend, d. h. sie deutet auf Fakten hin, hält sie in Gedanken fest, erzählt davon, macht sie allgemein bemerkbar. Sie verfährt experimentierend, d. h. sie arbeitet die beiden genannten Methoden ineinander: sie stellt das Experiment auf Grund von rationalen Erwägungen an, sie beschreibt es, sie zieht Schlüsse daraus.

Robert Vischer bedient sich keiner dieser Methoden; er geht überhaupt nicht spezialwissenschaftlich vor; sein Objekt ist kein »Objekt, an welchem sich bestimmte Sachverhalte erkennen lassen«. Er sprengt den Bereich der Psychologie. So wenig das Auge, von dem er ausgeht, jenes zu zergliedernde und auf eine bestimmte Weise, unter bestimmten Gesichtspunkten, wieder in Gedanken synthetisch aufzubauende »Auge« ist, »an welchem« sich die Physiologie zu schaffen macht — so wenig ist die Seele, von der wir in seiner Untersuchung lesen, jene »Seele«, »mit welcher« die Psychologie experimentiert, deren Leistungen sie beschreibt, deren Aktionen sie erklärt. In beiden Fällen handelt es sich um ein viel Umfassenderes. Was Vischer am Auge interessiert, das ist gerade nicht das Auge als solches — sondern die bruchlose Ganzheit seiner organischen Gestalt und einer bildhaften Anschauungsleistung der Seele. Und was ihn an der Seele fesselt, das ist nicht die Seele als eine subjektive (innerliche) Bewußtseinsfülle, die nun irgendwie zum objektiven Gegenstand einer wissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis gemacht wird, nicht die Seele »in einer Eigenschaft« — sondern wiederum die bruchlose Ganzheit und das innige Einigsein eben dieser Bewußtseinsfülle mit der Welt. Die Weltseele der Seele — das ist sein »Gegenstand«!

Als »Weltseele der Seele« bezeichnet Jean Paul die Phantasie [1]). Das

1) Vgl. Ueber ästhetische Naturbetrachtung, Seite 195.

Digitized by Google

ist im Sinne Robert Vischers gesprochen, dessen Untersuchung in der Tat, wie wir noch sehen werden, in Ausführungen über die Künstlerphantasie gipfelt. Diese Ausführungen können keine psychologischen sein; denn die Leistung, welche sie betreffen, ist von welthafter Ursprünglichkeit. Gerade weil »die Kunst den transzendentalen Standpunkt zum gemeinen macht«, wie Fichte unübertrefflich-schlagend gesagt hat[1]), wird es sich für einen Forscher, der ausdrücklich den geheimnisvollen Indifferenzpunkt von Transzendenz (Seele) und Wirklichkeit (Nervenzentrum) in Frage stellt, unter allen Umständen um ein Seitenstück (besser: um eine Ergänzung) zum »transzendentalen Subjekte«, zum heterothetisch »sich setzenden Ich« handeln müssen. »Auch von der Kunst herkommend«, sagt Vischer selbst, »begegnet man dem Philosophen Fichte«[2]).

Die Psychologie ist eine Wirklichkeitswissenschaft wie die Physiologie. Kann man behaupten, daß der Gegenstand von Vischers Untersuchung »wirklich« sei? Vischer ist Empirist, aber er ist kein Realist. Jenes »Ganze«, welches die Bildvorstellung seiner Ansicht nach leistet, ist nichts Reelles im naturwissenschaftlichen Sinn. Er sagt es selbst: »Die Vorstellung hat nicht die Deutlichkeit, aber auch nicht die Blendungen der Wirklichkeit«[3]). »Blendungen« bestimmen den Blick, halten ihn beim Einen fest, lassen ihn das Andere davon unterscheiden. Die Vorstellung hingegen ist eine wesentlich atheoretische Leistung; theoretisch ist sie nur insoferne, als sie Empfindung und Feststellung von Wirklichem in sich befaßt. Wenn sie nun aber ein Mehr-als-Wirkliches, ein Ideales, leistet: wie dürfte der Akt solcher Leistung selber »für sich« als real bezeichnet und dem Geleisteten gegenübergestellt werden, nachdem der Effekt doch eben gerade auf einer ungebrochenen und untrennbaren Ganzheit beruht! Wer hier abermals ein »wirkliches« (letztlich organisches) Eines von einem »unwirklichen« (geistigen) Anderen abtrennt, der zeigt, daß er Vischer grundsätzlich mißverstanden hat. Die Psychologie muß diese Trennung machen; Vischers Problem dagegen besteht gerade in der philosophisch-ästhetischen Notwendigkeit, das trennende Erkennen zu »ergänzen« und seine Leistung in einem transpsychologischen Ganzen aufzuheben! Bedenken wir die philosophische Zeitlage, in welcher er seine Ideen formulierte —

1) Fr. Th. Vischer zitiert diesen Satz an bedeutungsvoller Stelle. Kritische Gänge, IV. Band, Seite 456 (Schluß des Symbol-Aufsatzes).

2) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 471.

3) Ueber das optische Formgefühl, Seite 16.

Digitized by Google

hier eine das rational-irrationale Erbe des Deutschen Idealismus spezialwissenschaftlich neubearbeitende Psychologie; dort ein noch unvollkommener, im Prinzip theoretizistischer Neukantianismus — dann werden wir in Erinnerung an einen bekannten Ausspruch Jacobis sagen dürfen: Robert Vischer mußte es mit den Psychologen halten, um sein Problem überhaupt einmal zu stellen; aber er konnte kein Psychologe bleiben, nachdem er es gestellt hatte. Ich wiederhole: sein Problem sprengt den Bereich der Psychologie.

Nun ist gar nicht zu leugnen: auf gutem Wege die Grenzen der Psychologie zu sprengen, sind auch Fr. Th. Vischer und Dilthey. Der Fortgang von der zergliedernden und erklärenden zur beschreibenden Psychologie, und darüber hinaus zur Strukturpsychologie, bedeutet ja nichts anderes als ein unaufhörliches Bemühen, irrationale Bewußtseinsleistungen nicht zu übersehen und der Seele im vollen Umfang ihrer Welt-Erfahrung nahezukommen. Aber Robert Vischer hat doch noch einen höchst bemerkenswerten Schritt über sie beide hinausgemacht und — wenigstens auf ästhetischem Gebiet — Einsichten vorweggenommen, die erst heute dämmern.

Freilich — von jenem gereinigten Begriff der transzendentalen Synthesis, der im vorigen Abschnitt andeutungsweise entwickelt wurde, geht er nicht aus. Aber zu diesem Quellpunkt einer reinen theoretischen Erfahrung war auch der Neukantianismus im Jahre 1873 noch nicht vorgedrungen. Man befand sich erst auf dem Wege dahin: jene »erste Etappe« war erst zurückgelegt, die zu einer abermaligen Zentralstellung des Subjektes führte; das »zweite Stadium«, das Stadium des Kritizismus, stand vor der Tür. Jedoch, insoferne Robert Vischer nun eben mit dem ichhaften menschlichen Bewußtsein begann und dessen organisch-vermittelte Leistung untersuchte, stand er den Kantianern seiner Zeit — ich denke an Helmholtz und den erst damals zu seiner vollen Wirkung gelangenden Schopenhauer — doch gewiß näher als sein Vater, für dessen Objektivismus der Ausgang von Subjekt nur eine bestimmte Phase seiner Entwicklung bedeuten konnte [1]). Was dieser Auffassung im Wege steht, ist sein Irrationalismus, der freilich nur allzuleicht verkannt und (ich habe gezeigt, auf Grund welcher Verwechslung) als Psychologismus gedeutet wird. In Wahrheit ergänzte Ro-

1) Vgl. meine Besprechung der Neuausgabe der Kritischen Gänge, Zeitschrift für Aesthetik XVIII, Seite 534. Ich zeige hier, daß Fr. Th. Vischer bereits im zweiten Stück seiner Selbstkritik (1873) den im ersten Stück (1866) geforderten kantianisierenden Anfang wieder aufgegeben hat.

Digitized by Google

bert Vischer den in seinem ersten Stadium sich befindenden theoretizistischen Neukantianismus nach der ästhetisch-irrationalen Seite hin. Und zwar grundsätzlich.

Ich habe Stellen seiner Schrift hervorgehoben, aus denen sich erkennen läßt, daß Vischer das Wesen des Rationalen, wenn auch nicht mit logischer Abstraktion, so doch immerhin mit bemerkenswerter Klarheit erfaßt hat. Bis in die vortheoretische Empfindung hinein verfolgt er ein trennendes Feststellen von Wirklichkeit. Es ist die kantische Syn-thesis, die dem zugrunde liegt. Sie unterscheidet das Eine vom Anderen und verbindet so beides auf eine theoretische Weise. Wenn wir uns als ein Subjekt einem Objekt, als ein Ich einem Nichtich, getrennt gegenüberstellen und denkend verbinden, so handelt es sich um ihre Leistung. Vischer geht davon aus, insoferne er gleich am Anfang an jenes »Sehen« erinnert, das »wie der zielende Schütze« etwas Bestimmtes fixiert. Aber er ist sich auch von Anfang an klar bewußt, daß die ganze Leistung des Sehens mit diesem »abstrakten Zwecksehen« allein noch nicht erledigt ist. »Sehen« heißt auch »das breite, unpointierte Vordringen zum Ganzen der Erscheinung, das einfache Aufnehmen des sich darstellenden Bildes.« Damit ist das Theoretische in ein Atheoretisches eingebettet. Denn: »Bei näherer Selbstbeobachtung findet sich«, daß im zweiten Falle »der Akt des punktuellen Blickes allerdings mitwirkt« und zwar im Sinne einer »Verschmelzung« [1]).

Enthält nicht diese Verschmelzung eines aus dem Zusammenhang (vortheoretisch, aber doch immerhin vortheoretisch) herausgelösten Bestimmten mit einem Ganzen, das Vischer als »träumerischen Schein« bezeichnet, bereits dasselbe Problem, das dann später über die Bestimmtheit der Persönlichkeit hinaus als Einfühlung in das Nichtich auf Grund einer bildhaften Ganzheit gelöst wird? — Allerdings, auf der ichlosen Stufe der Sinnlichkeit zu beginnen, wenn es sich doch um die »höhere Synthesis« handelt: das ist eine Methode, welche wohl Manchen vor den Kopf stößt, der für das Problem als solches Verständnis hat und seine Förderung begrüßen würde. Gerade die getreuen Hegelianer werden sich leicht beleidigt fühlen und Vischer zum mindesten für einen philosophischen Grobian halten. Dennoch! Wir dürfen zweierlei nicht vergessen. Einmal, daß zwischen Hegel und unserem Aesthetiker, der aus dem Neunzehnten

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 1.

Digitized by Google

Jahrhundert keinesfalls hinwegzudenkende Ludwig Feuerbach steht. Dann — und das ist noch viel bedeutungsvoller, als jenes historische Faktum —, daß es sich doch auf jeden Fall um die irrationale Ganzheit von Sinn und Seele, von Ich und Nichtich, handelt! Von einer solchen »Ganzheit« kann nur gesprochen werden, insoferne man sie über das bekannte »Eine und Andere« umgreifend und gestaltend hinauswachsen läßt, gestützt auf das unwiderlegliche Bewußtsein ihrer beständigen Erfahrung. Welche »Seite« man da nun in den Vordergrund stellt: die sinnliche oder die seelische, den komplexen Sachverhalt oder das transzendentale Bewußtsein, das wird wohl lediglich eine Frage des Aufbaues sein. Ob Vischer »von unten« anfing oder »von oben«: was ihn beschäftigte, war prinzipiell so beschaffen, daß er weder auf das Eine noch auf das Andere verzichten konnte. Hätte er sich auf die organhafte Sinnlichkeit beschränkt, dann wäre er als Physiologe zu bezeichnen. Aber dann hätte er vielleicht Wissenswertes über die Muskelbewegungen am Auge oder über die Vorgänge im nervus opticus beim Malen oder beim Kunstbetrachten herausgebracht — nimmermehr jene sinnlich-seelische Ganzheit des Bildes! Hätte er sich auf das seelische Bewußtsein beschränkt, ohne das Prinzip der rationalen Erkenntnis zu fassen, hätte er vielmehr das Bewußtsein selber trennend-erkennend untersucht, dann wäre er als Psychologe zu bezeichnen. Aber dann wäre er gleich Fechner unentrinnbar beim psycho-physischen Parallelismus gelandet — d. h. er wäre gleichfalls nicht zu jener irrationalen Ineinsgestaltung vorgedrungen, die doch für sein »human gebildetes Bewußtsein« eine unwiderlegliche Tatsache war! So aber hielt er sich als Empiriker auf den Spuren Fichtes. Durch und durch ein Erfahrungsmensch, ging er nichtsdestoweniger im Geiste des Deutschen Idealismus an sein Problem heran.

Und das Ergebnis? Wir erklären unumwunden: der von Robert Vischer als »Einfühlung« bezeichnete seelische Akt ist eine rational-irrationale Mischleistung und ein erster bedeutsamer Versuch, jene aus den Prinzipienkämpfen des Deutschen Idealismus bekannte »höhere Synthesis« auf breitem Erfahrungsgrunde philosophisch zu fassen. Unser Ich ist sich verstandesmäßig bewußt, daß es dem Nichtich gegenübersteht und von demselben getrennt ist. Nichtsdestoweniger konstituiert die Bildvorstellung eine bruchlose, irrationale, unwirkliche und scheinhaftige Ganzheit. Das Ich hat das Nichtich bildhaft im Bewußtsein; insoferne besteht keine absolute Trennung mehr. War das trennende Erkennen

Digitized by Google

das theoretische, so ist dieses Ganz-Haben das ästhetische »Prinzip«. Aber dieses ästhetische Prinzip baut seine organisch-geschlossenen Gestalten keinesfalls auf eine abstrakte, kühle und rein-formale Weise. Das ist unmöglich. Form und Inhalt: diese Heterothesis ist in der Bildvorstellung notwendig aufgehoben. Und noch mehr! Im Begriff des Ganzen liegt, daß nicht bloß die rationalen, sondern auch die außerästhetisch-irrationalen Elemente, welche unsere ichhafte Persönlichkeit allenfalls noch füllen, in den Organismus des »Bildes« mit-hinein-gestaltet werden. Nun können wir nicht bloß seine »Lineaturen nachziehen« (ein vortheoretisches trennendes Erkennen), nicht bloß sein »Ensemble« befinden, vorstellen und bewußt genießen (Stufen von ästhetischer Anschauung) — es ist auch »etwas wie Liebe dabei«. Unsere substantielle Individualität vermählt sich mit dem Wesen des Gegenstandes. —

Diese Interpretation betrifft die Sache Robert Vischers. Auf den psychologisch klingenden Terminus »Einfühlung« kommt ihr sehr wenig an. Und sie erblickt die schönste Bestätigung ihrer Richtigkeit darin, daß Vischer ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner Dissertation Gelegenheit nahm, seine Grundgedanken noch einmal zu entwickeln, in einer anderen Form, und mit vollständigem Verzicht auf den von ihm geprägten Ausdruck. — Diese zweite Arbeit, der Aufsatz »Der ästhetische Akt und die reine Form« ist nunmehr heranzuziehen und sozusagen nachträglich in die Hauptschrift einzufügen.

Vischer geht hier nicht vom Sinnesorgan (vom Auge) aus, sondern vom Ich. Dieses Ich ist nicht nur ein theoretisches Subjekt, das »bloße Wahrnehmungen macht, mit dem Auge sieht und im Hirne Notiz davon nimmt«[1]). Es ist auch ein ästhetisches Ich und eine Persönlichkeit. Ein ästhetisches Ich ist es, insoferne es »vorstellt«. Wie es eine Selbsterkenntnis gibt, so gibt es auch eine Selbstvorstellung. Beides zusammen macht unser Selbstbewußtsein aus, mit welchem wir an die Dinge herangehen. Wie die helle Auffassung derselben ein »ich denke« begleitet, so begleitet ihre ganze Auffassung ein »ich stelle mich vor«.

Nun versucht Vischer das Ich der Selbstvorstellung sozusagen »für sich« herauszuarbeiten. »In mir ist noch einmal einer, welcher, eben weil er rein vorgestellt und weil er zugleich rein vorstellender Natur ist, als Ideal dasteht und als Ideal handelt. Er ist gesund und wohlgetan, er bewegt sich und handelt im Schwung und unverkürzt, er stolpert nicht und wenn er's tut, so tut er's im Spaß; er kann sich proteisch verwandeln, elastisch zusammenziehen, ducken, winden, strecken und ausbreiten; er

1) In der angegebenen Wochenschrift, Seite 455.

Digitized by Google

kann schwimmen und schweben und fliegen wie ein Fisch und Vogel. Er ist der Gott in uns. Er ist unser moralisches Muster und Vorbild, unser Gewissen. Er ist und gibt die ästhetische Norm, die Schönheit. Er bläst die Schranken hinweg, die uns von dem Anderen, dem Nichtich, trennen; er schmiegt sich ihm an, durchfühlt und versöhnt es mit sich und allem Uebrigen. Ihm verdanken wir die rätselhafte Lust und Kraft zur Symbolisierung, zur Vergleichung des nächsten Besten mit dem nächsten Besten. Und so repräsentiert und beweist er die geistige Einheit der Welt« [1]).

Hervorgehoben muß werden, daß diese Selbstvorstellung Anschauung und Denken in sich befaßt. »Unsere unmittelbare Sinnestätigkeit und unsere Reflexion sublimiert und sammelt sich schließlich zu dem Bilde, zu der Selbstvorstellung eines freien, gereinigten, vom Stoffe entbundenen Ich« [2]).

Nur um der theoretischen Klarheit willen spricht also Vischer von dem idealen Ich im realen Ich: das ideale Ich ist das ganze; es umgreift den Gegensatz. In der Dissertation hatte er sich weniger »verständlich« ausgedrückt und war zu dem leicht mißzudeutenden Begriffe der Einfühlung gelangt. Hier trennt er schärfer; er spricht von einem »einen« und einem »anderen« Ich. Dies gestattet ihm, seine Ansicht nicht bloß beschreibend zu entwickeln, sondern den rational-irrationalen Akt des »Einfühlens« geradezu zu erklären. Nämlich aus einer Verwechslung des einen Ich mit dem anderen.

An dreierlei Funktionen von steigender Bedeutsamkeit wird diese Verwechslung aufgezeigt.

Erstens. Ich und Nichtich stehen sich einfach »gegenüber«. Nun handelt es sich nicht bloß um ein erkennendes Subjekt, sondern um ein ganzes Ich, bei welchem Sinn und Seele in Eins gestaltet sind, zugleich. In der Situation des einfachen Gegenüber verhält sich der Sinn ruhig und aufnehmend. Er ist gewissermaßen nur ein passives Medium, mittels dessen sich die Persönlichkeit still und unbewußt in Bilder hüllt, wie in einen Mantel. Dieser Vorgang ist von einer solchen bruch- und brückenlosen Innigkeit, daß die Persönlichkeit ihr (theoretisch erkannt) subjektives Empfinden mit der objektiven Erscheinung »verwechselt«, d. h. ein dem reellen Ich Angehöriges in das Bild hineinsieht. »Ich spreche z. B. von zornigem Gewitterlichte, schwülem, bangem Helldunkel, nüchterner Tageshelle, wehmütigem Abendschein, seligem Blau des Meeres.«

Zweitens. Ich und Nichtich treten »mit einander« in Beziehung.

1) In der angegebenen Wochenschrift, Seite 455. 2) Ebenda.

Digitized by Google

Bei einer solchen Aktion bewegt sich der Sinn. Trennend-erkennend erfaßt das theoretische Ich in der Anschauung die »Grenzen der Erscheinung«. Aber »zugleich schweift mein zweites Ich an derselben hin und erfreut sich so des Genusses einer wohlgelungenen Selbstmotion. Dabei scheint mir die Bahn der Linie selbst wie lebendig zu rinnen und zu laufen. Ich verwechsele mich mit derselben. Ich schwinge mich kühn auf und ab an den Umrissen der Berge, auf dem ‚wogenden Gebirg'. Ich folge den eigensinnigen Krümmungen eines Astes und wiederhole sie mir.« »Eine Realisation dieses inneren Beschreibens und Umreißens ist die künstlerische Darstellung. Wie der Beschauer seinen Blick, so bewegt der Künstler Pinsel und Modellierholz« [1]).

Drittens. Ich und Nichtich verschmelzen. Jene Einheit von Sinn und Seele weitet sich nicht bloß zum Bilde auf Grund einer geruhigen Situation und tummelt sich nicht bloß am Bilde auf Grund einer Aktion, sondern es kommt zu einer »zentralen Versetzung«. Damit sind wir wieder bei der »Einfühlung« angelangt.

Wenden wir uns zur Dissertation zurück, so bemerken wir, daß Vischer hier von der Verschmelzung ausgegangen ist. Dies ermöglichte ihm eine Weiterbildung seiner Terminologie. Die »zweite Funktion« wird als »Nachfühlung«, die »erste Funktion« als »Zufühlung« charakterisiert und beschrieben. Wir brauchen nicht weiter darauf einzugehen. —

Anhangsweise und sozusagen lediglich als ein unvermeidliches Akzidenz behandelt Robert Vischer in beiden Arbeiten übereinstimmend die für die theoretizistische Form-Aesthetik so wichtige Ideenassoziation. »Sie knüpft rein nach dem Gesichtspunkte eines Realzusammenhanges ‚andere', nicht gegenwärtige Bildvorstellungen, Gedanken und Lebensgefühle an, welche mit der Formsymbolik zunächst gar nichts zu tun haben« [2]). »Der Mond z. B. kann mich durch Ideenassoziation sentimental berühren, weil er mich an Verliebte erinnert, welche ihn anseufzen und anflöten, weil er das Gestirn der träumenden, tatenlosen Zeit ist« [3]). Es leuchtet wohl ein, daß solche »Erinnerung« vorzüglich ein Geschäft des theoretischen Ich ist, das syn-thetisch vom Einen zum Anderen fortschreitet. Für den »bildnerischen Standpunkt« kann sie »nur von sekundärer Bedeutung« sein [4]). Gleichwohl darf sie nicht übergangen werden; denn ein theoretisch-beziehendes Subjekt ist im Künstlermenschen, ein Einundanderes im Bilde »auf-

1) A. a. O. Seite 456. 2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 27.
3) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 470.
4) Ueber das optische Formgefühl, Seite 27.

Digitized by Google

gehoben«. Der Aesthetiker wird wieder die »höhere Synthesis«, die Verschmelzung von Ideenassoziation und Einfühlung, zu packen suchen. »Ein berühmter moderner Kolorist findet einmal bei einem Kollegen eine verstaubte, rotgoldene Troddel; er hält sie gegen das Licht und schüttelt sie und nachdem er dies Spiel längere Zeit getrieben, geht er heim und malt — Priester und Kardinäle, welche feierlich, mit dem Festornate bekleidet, in einer dämmernden Halle versammelt stehen. In dieser sinnigen Anekdote haben wir eine höchst merkwürdige Verquikkung von reiner Formsymbolik und Ideenassoziation« [1]).

Ich brauche wohl kaum ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Behandlung des assoziativen Elementes unsere Auffassung von Vischers unpsychologischem ästhetischem Irrationalismus aufs neue bestätigt. —

Nun betreffen die bisherigen Erwägungen eine Ebene, die ebenso unterhalb des Künstlerischen wie des Wissenschaftlichen liegt. Von der Bildvorstellung und selbst von der Einfühlung bis zur Kunstgestaltung ist noch ein ähnlich weiter Weg, wie von dem zerlegenden Betrachten eines Objektes und selbst von dem assoziativen Hin- und Herdenken über dasselbe bis zur Wissenschaft. Vischer zeigt, wie sich »die Idealität der Phantasie herausbildet« [2]). Wie der Wissenschafter trennend-erkennt, um zu erkennen, so ist dem Künstler sein ästhetisches Anschauen Selbstzweck. »Ich fühle, um zu fühlen; das Objekt ist nur Bild, nur Schein und lediglich zum Spielen da. Ich fühle, um das Allgemeine in mir oder in der Welt zu genießen, und diese vorschwebende Vollkommenheit des Alls trägt mich leicht hinweg über die stockenden, schwierigen Einzelgeschicke.« Die Qualität des Formgenusses ist über die körperliche Angemessenheit hinaus ins Geistige, ins Ewig-Weltgültige, ins Kosmisch-Allgemeine gesteigert. »Das selbstgeschaffene, angeborne Urbild ist getränkt mit dem Maßstab einer harmonischen Idee« [3]). »Jedes und Alles ist Vision und Geist geworden.« »Der Dichter besingt die brüderlichen Frühlingslüfte, die seligen Inseln, die ‚schwärmerische' Nacht, den ‚Vater Aether'. Die einzelnen Raumerscheinungen werden zugleich untereinander in einen ähnlichen tragischen Zusammenhang gebracht, wie ihn der Beschauende von den Naturgesetzen fühlt. Ein Geist der Vergänglichkeit scheint sich wie ein wehmütiger Tau auf alle Gebilde zu lagern. Der Baum neigt und schüttelt sein Haupt wie ein müdes Menschenkind. Der ‚zeitgetroffene' Fels staunt empor in die wechselnden Lüfte; doch

1) A. a. O. Seite 28. 2) A. a. O. Seite 33. 3) Ebenda.

Digitized by Google

das ‚verjüngende Licht' der ‚ewigen Sonne' strömt ‚über das alternde Riesenbild und umher grünt lebendiger Epheu'« [1]).

Im folgenden Kapitel »Der Phantasiewille« tritt Vischer in stillschweigenden Gegensatz zu Schopenhauer, der den Willen aus der Welt der Kunst verbannt, gibt dem alten ästhetischen Probleme der Nachahmung (Mimesis) eine neue Wendung und führt den Sprung von dem sogenannten Naturschönen zur Kunst auf einen Willensakt zurück. Das etwas kurz geratene (siebente) Schlußkapitel knüpft daran an und handelt von der geistig-technischen Leistung des Künstlers, von der mehr oder weniger bewußten Umbildung, welche er an den Gegenständen vornimmt. »Formbeseelung als seelenvolle Formbildung« — darauf kommt alles an! Nach der Seite der Form betrachtet »stilisiert« der Künstler. Aber schon hier muß von einer »Symbolik des Vortrags« [2]) gesprochen werden und das individuelle Moment, der »Charakter« des Künstlers, ist wohl zu berücksichtigen. Nach der Seite des Inhalts betrachtet »organisiert« der Künstler. Er potenziert die Lebensgestalten, indem er das »ruhige Pathos ihres Seins«, den substantiellen Kern ihrer Existenz zur Erscheinung bringt. Vor allem aber »idealisiert« der Künstler. »Durch dieses geistige Wecken und Durchläutern der organischen Substanz gewinnen die Gestalten einen unendlichen geistigen Hintergrund, einen Schein von Intimität und Seeligkeit. Unser Herz wird unmittelbar ergriffen. Nun erst stehen wir vor der schleierlosen Schönheit. Bisher glaubten wir nur Form und Gestalt zu haben, ahnungslos einer verkappten Idee folgend, jetzt glauben wir nur eine Idee zu haben und vergessen fast den Dank an ihre Repräsentantin, die Form« [3]).

Vor diesen abschließenden Ausführungen spricht Vischer vom Künstler und von der Weltseele der Seele: der Künstlerphantasie. Es ist der schönste Abschnitt seiner Schrift; beinahe Dichtung.

»Ein pantheistischer Hang zu vollkommener Gestaltung liegt bereits im sinnlich unbewußten Leben, aber geweckt und am Einzelnen bewiesen kann er nur dadurch werden, daß die von der Idee der Vollkommenheit überzeugte und begeisterte Seele sich ganz und gar in ihre Sinnlichkeit einströmen läßt.« »Das Wechselverhältnis zwischen Sinn und Seele« ist dann »ein absolutes, so daß kein sinnlicher und kein abstrakter Rest abfällt.« »Man möchte von einem seelenvollen Auge und einer augenhaften Seele sprechen.« »Das eigentümliche Talent des Künstlers« beruht »auf dieser inneren Ganzheit« [4]).

1) A. a. O. Seite 32.
2) A. a. O. Seite 43.
3) A. a. O. Seite 47.
4) A. a. O. Seite 39.

Digitized by Google

»Er macht die Augen auf, das ist seine auffälligste Gewohnheit. Im Gegensatz zum Stumpfgebornen, welcher immer schwer zusammenklebt mit dem Elemente seiner Umgebung, lebt er in einem ebenso zutulichen, als reservierten Obstupescere. Weil er die Augen aufmacht, wird er beständig überrascht. Die Dinge sind ihm erstaunlich objektiv. Er schaut sie nicht an wie einer, der zur Bürgerschaft gehört und im Stadtrat mitschwatzt, sondern wie ein schweigender, einsamer Fremdling, der ausgezogen ist, um die Welt als sein ersehntes altes ego zu erspähen, die ganze Welt. Und daher gibt es keine Zeit für ihn, sich in die Einzelteilnahme zu zerstücken und zu verlieren. Er kommt vom Weltgeist her und schaut so hin über die Wertverkündungen des Lebens als die lächelnde Mitte von Allen. Es bleibt ihm Alles unbenommen, er braucht sich für Keines zu erwehren und doch ist ihm Alles neu; er muß sich immer wieder verwundern über die Eigenart seiner Weltkinder, wie jedes sein besonderes Leben lebt und doch unsterblich bleibt« [1]).

Hier wäre nun der Ort, noch auf Vischers letzte ästhetische Veröffentlichung, den Vortrag »Ueber ästhetische Naturbetrachtung« einzugehen. Ich glaube sagen zu dürfen: nirgends ist Vischer weniger Psychologe als gerade hier, obwohl er selbst sein Problem noch immer als ein psychologisches hinstellt. Der Weltanschauungshintergrund [2]) tritt deutlich hervor: jene gegenständliche Auffassung vom Naturganzen, vom Auge, von Luft und Licht, die ich als »goethisch« bezeichnen möchte [3]). Nicht umsonst wird der Dichter des Ganymed in erster Linie herangezogen, wenn es sich darum handelt das Wesen der Natur-Einfühlung an poetischen Beispielen zu erläutern; nicht umsonst sind es Goethe-Worte, mit denen Robert Vischer schließt. Aber er zeigt sich in seinem Vortrag selber so sehr von der künstlerischen Seite, daß ich mich scheue, Einzelheiten zu pflücken, wo doch das Ganze als Ganzes zur Seele des Lesers sprechen, ja sich mit ihr verbinden will.

Ich weise also einfach auf diese im Ausdruck schlichteste, reifste, Alles noch einmal in Allem zusammenfassende Darlegung des Einfühlungsvorganges hin — und überlasse es dem Leser, meine »philosophische

1) A. a. O. Seite 40.

2) Ich darf verraten, daß der erste Abschnitt der vorliegenden Abhandlung unter dem frischen Eindruck gerade dieses Vortrags und im beständigen Hinblick auf seinen Gedankengang niedergeschrieben wurde. Ich wollte R. Vischers Weltanschauung sozusagen incognito an den Anfang stellen.

3) Goethe wird ja auch gerne als Physiologe oder als Psychologe »gewürdigt«! Ich habe dagegen in meiner Schrift »Ueber das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre« (1924) Front gemacht.

Digitized by Google

Ausdeutung« von Vischers Grundgedanken mit diesen seinen eigenen Worten (man hört ihn tatsächlich sprechen und hängt an seinem Blick!) zusammenzuhalten und so zu prüfen.

Fragen wir jetzt nach dem Schicksal des nunmehr in seinem vollen Umfange dargestellten und erläuterten Ideen-Zusammenhanges, den Robert Vischer der neueren Aesthetik geschenkt, d. h. zur Verarbeitung übergeben hat.

Die beiden Ersten, welche die Dissertation pflichtgemäß lesen und beurteilen mußten, waren Christoph Sigwart und Karl Köstlin. Sigwart hatte kein Organ dafür. Um so höher rechnen wir es dem harmonisch-veranlagten urbanen Köstlin an, daß er die Originalität der Arbeit mit feinem Spürsinn erkannt und ihren Wert Sigwart gegenüber verteidigt hat. Ein phantasievoller Nachfahre des Deutschen Idealismus ergriff Robert Vischers Partei! Ein dem Neukantianismus nahestehender nüchtern-praktischer Verstandesmensch zeigte wenig Lust sich mit ihm zu befassen.

Nach bereits abgeschlossener Untersuchung, aber noch vor der Drucklegung [1]) wurde Vischer auf Lotze aufmerksam, der in seinem Mikrokosmos (2. Aufl. 1869) geschrieben hatte: »Keine Gestalt ist so spröde, in welche hinein nicht unsere Phantasie sich mitlebend zu versetzen wüßte« [2]). Beispiele, die Lotze gab, paßten zum Begriff der motorischen Einfühlung. Hier war also ein Bundesgenosse, und noch dazu ein hochangesehener und berühmter! Aber der Gedanke der Einfühlung steht doch bei Lotze als einer neben so vielen anderen; er verschwimmt in dem bekannten »unbestimmten Licht«, das Lotze verbreitet, »bei dem man wohl zu sehen vermag, daß nicht alles sich so verhält, wie es gewöhnlich dargestellt wird, und das daher sehr anregend wirkt, aber es fällt kein heller Sonnenstrahl auf die Dinge, der uns erkennen läßt, wie es denn nun in Wahrheit mit ihnen steht« [3]). Mit Recht vermißte Robert Vischer die »systematische Verwertung« des Einfühlungsbegriffes bei dem Verfasser des Mikrokosmos. Von einer Stellungnahme Lotzes zu seiner Arbeit ist nichts bekannt.

Lebhaftes Echo fand Vischer bei Johannes Volkelt, der ihn mit einer ausführlichen und sachgemäßen Besprechung [4]) erfreute. Vol-

1) Ueber das optische Formgefühl, Vorwort Seite VII.

2) Zweiter Band, Seite 192 ff.

3) Heinrich Rickert, Zur Lehre von der Definition. Zweite Aufl. 1915, Seite 65.

4) In der Wochenschrift »Die Literatur«, herausgegeben von Paul Wislicenus (Nr. 23: 5. Juni 1874).

Digitized by Google

kelt war damals selber noch so viel und so wenig »Psychologe« wie Robert Vischer; später befaßte er sich bewußt mit Psychologie im eigentlichen Sinne; niemals hat er sich ihr ganz und gar verschrieben. Selbst vom Irrationalen bewegt und um die philosophische Bändigung von Atheoretischem bemüht, vermochte er Vischer wohl zu verstehen; er erwähnte ihn zum anderen Mal in dem bereits genannten Büchlein »Die Traum-Phantasie« (1875). Hier heißt es: »Robert Vischer hat das Verdient, die zentrale Bedeutung der ‚Formsymbolik' für das ästhetische Anschauen, besonders für das der landschaftlichen Schönheit, mit feiner Beherrschung des Stoffes nachgewiesen zu haben« [1]). Und zwar im Zusammenhang mit der Traum-Aesthetik und besonders mit K. A. Scherner.

Aber der in jeder Hinsicht zunächst berührte und also wohl aufmerksamste und kritischste Leser der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« mußte selbstverständlich Friedrich Theodor Vischer sein.

Im zweiten Stücke der Selbstkritik (1873) wird das Einfühlungsproblem bereits mehrfach nahe gestreift, ja eingekreist [2]). Eine Studie »Der Traum«, die im Anschluß an Volkelt geschrieben und 1875 veröffentlicht wurde, gab die erste Gelegenheit, die Arbeit des Sohnes zu nennen [3]) und auf ihren Grundgedanken einzugehen [4]). Deutlich beeinflußt und selbst bereichert zeigt sich Fr. Th. Vischer in seiner letzten Arbeit »Das Symbol« (1887). Hier hat er sich den Einfühlungsbegriff ganz zu eigen gemacht und ist bemüht, ihn mit seiner bisherigen Symbol-Auffassung zusammenzuarbeiten. Ein Rückblick auf die Genesis des Problems [5]), die weiterhin bis auf Hegel zurückgeführt wird [6]), sagt uns: diesmal handelt es sich um ein abschließendes Ringen nach Klarheit. »Wie soll der in Rede stehende Akt bezeichnet werden? Formsymbolik hat ihn schon K. Köstlin benannt. Es sollte aber ein Terminus gefunden werden, welcher die Innigkeit des Verhaltens mitausdrückt. Also etwa: die innige Symbolik? Klingt zu gefühlhaft für einen Terminus. Wäre ein Wort aus einer toten Sprache vorzuziehen? Also: die intime Symbolik? Das Beste will scheinen, aus einer Schrift, welche Volkelt aus unverdienter Nichtbeachtung gezogen hat, den Namen Einfühlung zu entnehmen« [7]). Hätte doch Hegel »diesen Schlüssel« besessen! [8]) Nun folgt eine eingehende Wiedergabe von Robert Vischers Ausführungen [9]).

1) Seite 177 f.

2) Kritische Gänge, IV. Band. Vgl. besonders die Seiten 333, 403, 417 ff.

3) A. a. O. Seite 459. 4) A. a. O. Seite 477. 5) A. a. O. Seite 432.

6) A. a. O. Seite 435 ff. 7) Ebenda. 8) A. a. O. Seite 437.

9) A. a. O. Seite 436 bis 446; vgl. auch noch Seite 450, 452 und 454. R. Vischers zweite Darstellung von 1874 ist eingearbeitet; auf Goethes Farbenlehre wird verwiesen.

Digitized by Google

Gewiß ist diese Wiedergabe von tiefstem Verständnis für die Sache getragen; sie hält sich auch meistens eng an den Wortlaut. Und doch! Sie ist auf der Basis lediglich der gemeinsamen Ueberzeugungen errichtet; sie scheint mir der Bedeutung Robert Vischers nicht g a n z gerecht zu werden. »Was im Menschen Bilder der Dinge schafft, im Traum und in der Kunst, ist dem ähnlich, ja muß, in anderer Form, dasselbe sein, was in der Natur die Originale dieser Bilder schafft. In der Natur muß etwas wirken, was Phantasie ist, und in der Phantasie die Natur; diese wiederholt hier im Bilde das, was sie wirklich geschaffen; sie vergeistigt damit ihr Werk und schützt es vor der Laune des Zufalls, erhebt es zum Idealbild, rennt aber auch in die Gefahren der Willkür-Laune, denen ihr reales Werk so nicht unterlag« [1]). Diese aphoristische Aufzeichnung Fr. Th. Vischers könnte auch von Robert Vischer geschrieben sein. Vortrefflich faßt sie zusammen, worauf beide fußen. Aber bei R. Vischer findet sich eben noch etwas Anderes von weittragender Bedeutung: der Ausgang vom Subjekt (oder vielmehr vom Ich) führt hier zu einer Einbettung der rationalen Syn-thesis in eine umfassende und gleichwohl im Ich beheimatete (nur im transzendentalen Drehpunkt einer »Leistung« zu verstehende) Ganzheit! Fr. Th. Vischer war von vornherein zu objektivistisch gerichtet um den Fortschritt, der damit gemacht war, mit vollkommener Klarheit sehen zu können. Ich sage: von vornherein. Denn in letzter Hinsicht waren sich Vater und Sohn ja doch wieder einig; wenn Fr. Th. Vischer am Schluß seines Symbol-Aufsatzes [2]) schrieb: »Fichtes transzendentaler Standpunkt war der subjektive Idealismus. Man kann sich die Einheit des Universums anders, als reale Wirklichkeit denken und doch, ja nur um so mehr, die Kunst, die ästhetische Anschauung, vor allem die innige Form der Symbolik, als sinnenfällige Erscheinung und Bezeugung dieser Einheit betrachten« — so hat Robert Vischer dem sicherlich zugestimmt. Bloß, ob er »reale Wirklichkeit« gesagt hätte, möchte ich bezweifeln. Finden sich doch eben in der Abhandlung »Ueber das optische Formgefühl« die bedeutendsten Ansätze zu einer genaueren Bestimmung des »Ineinander« von Rationalem (= reale Wirklichkeit) und Irrationalem (= ebenso empirische, aber irreale Erscheinung)! Diese Ansätze wären nicht möglich gewesen, wenn R. Vischer nicht ein größeres Stück Weges mit Fichte gegangen wäre als sein Vater, dem die Einfühlungstheorie doch mehr oder weniger eine subjektive Ergänzung seiner Zweisphären-Theorie [3]) bedeutete.

Ein volles Jahrzehnt vor Fr. Th. Vischers letztem Aufsatz trat J o-

1) A. a. O. Seite 535. 2) A. a. O. Seite 456. 3) Vgl. Logos XIV, Seite 332.

Digitized by Google

hannes Volkelt mit einer zweiten Schrift hervor: »Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik« (1876). In dieser Monographie wird Robert Vischer an zentraler Stelle betrachtet. Volkelt beginnt mit den Herbartianern, mit dem Formalismus Zimmermanns. Hier herrscht »Verständnislosigkeit für das Symbolische«. Um das Problem auf einen sicheren Grund und Boden zu stellen, muß auf Hegel zurückgegangen werden. Aber bei diesem bleibt das Symbol in der Hauptsache ein »bloß historischer Begriff«. Nun wird Fr. Th. Vischer behandelt und auf seinen vielfach verschlungenen Wegen begleitet. Fr. Th. Vischer ist noch nicht am Ziel; er ringt noch nach scharfen Begriffen; es ist zu erwarten, daß er sie in der »zweiten Auflage« seiner Aesthetik in einem vollkommeneren Maße besitzen wird als Köstlin, dessen Symbol-Auffassung Volkelt in einem vierten Abschnitt kritisiert. Jetzt kommt R. Vischer an die Reihe. Seine Unabhängigkeit von Lotze wird festgestellt; seine Leistung als die »Analyse des Symbolisierungs-Prozesses« gerühmt. Von diesem Gipfel führt uns die Schrift wieder abwärts. Zwar: der »Psychologischen Begründung der Symbolisierung auf assoziativer Grundlage« durch Hermann Siebeck steht Volkelt noch ziemlich positiv gegenüber; aber Fechners »Versuch die Symbolik durch Assoziation zu ersetzen« lehnt er ebenso liebenswürdig ab, wie Konrad Fiedlers »Einseitige Hervorhebung der Anschauung im ästhetischen Verhalten.« Hier schließt sich der Gedankengang des zierlich aufgebauten Schriftchens zu einem Kreise: Volkelt ist wieder beim Formalismus (nur bei einer anderen Art desselben) und bei der Verständnislosigkeit für das Symbolische angelangt [1]).

Auf dem Boden dieser Arbeit, die ihm einen Platz in der Geschichte der Aesthetik anwies, konnte Robert Vischer noch diskutieren. Jetzt aber begann ein merkwürdiger Zersetzungsprozeß seines Grundgedankens. Der freundschaftliche Anschluß an die Psychologie erwies sich als verhängnisvoll.

Noch bevor die prinzipielle, die transzendentalphilosophische Bedeutung von Vischers Problem klar erkannt worden war, wurde seine Schrift in Grund und Boden zerpsychologisiert. Wie tapfer hatte er sich seiner Gegner erwehrt! Nun wurde er im eigenen Hause verraten.

1) Anmerkungsweise ist hier noch an die »Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur« (Münchener Dissertation 1886) von Heinrich Wölfflin zu erinnern. Wölfflin behandelt »die Frage: Wie ist es möglich, daß architektonische Formen Ausdruck eines Seelischen, einer Stimmung sein können?« (Seite 1) und schließt sich dabei vor allem an Volkelt (Seite 8) und an den späteren Fr. Th. Vischer (S. 19) an. Robert Vischer wird er nicht gerecht; er verwechselt seinen umfassenden Phantasiebegriff (»Weltseele der Seele«) mit einem subjektiv-psychologischen.

Digitized by Google

Ich beschränke mich auf ein paar Andeutungen. In welch seltsamer Weise sich in Theodor Lipps ein Rationalist mit einem Irrationalisten, ein Philosoph mit einem Psychologen zusammengefunden und verbündet hat: dieses interessante Thema würde eine Studie für sich erfordern. Hier genügt die Feststellung der Tatsache, daß Lipps den Einfühlungsgedanken von R. Vischer übernommen und die Analyse des in Frage stehenden »Prozesses« aufs scharfsinnigste fortgeführt hat. Daß er sich dabei auch von künstlerischen Anschauungen leiten ließ, möchte ich nicht in Abrede stellen. Aber es gibt auch unter den künstlerisch-gerichteten Aesthetikern solche, die vorzüglich auf ein nicht immer ganz formenklares In-die-Tiefe-Schweifen, auf malerisches Hell-Dunkel und auf das Wecken und Herausholen von blutwarmem Leben gerichtet sind — und solche, deren kühl-unterscheidender Blick mit intellektueller Ueberlegenheit das Formgefüge ermißt. Lipps gehörte gewiß zu den letzteren. R. Vischer empfand ihn als »zu gescheit«. »Fragen Sie die Künstler!« »Triumphierend wies er auf Aussprüche eines »Meisters wie Schinkel« hin [1]). Die Architektur, sagte dieser, ist die »Fortsetzung der Natur in ihrer konstruktiven Tätigkeit.« Die Aufgabe der bildenden Kunst ist es, »den Abdruck des Zustandes einer Seele, das Bild des Zustandes einer schönen Seele darzustellen.« »In der Architektur sind die Teile, welche den Charakter eines bestehenden, ruhenden Seins tragen, von denen zu unterscheiden, welche handelnd dastehen; erstere sind quadratisch, die andern sind strebend, drückend, sich anschmiegend, trennend, übergehend, schwellend, sich biegend; — für die Verzierung und für Gefäße zeigt sich hier die sehr bewegliche und lebendige Spirallinie, die sich entfaltende Form. Man überträgt ganz lebendige Handlungen den toten Massen; bei der gotischen Architektur ist das Bewegliche vorherrschend, bei der griechischen das ruhig Bestehende« [2]). Aus solchen Sätzen wehte Vischer ein verwandter Geist entgegen. Wo dagegen Lipps »hindachte, da wuchs kein Gras mehr«.

Das Jahr 1898 brachte eine neue Darstellung der ästhetischen Ansichten Robert Vischers von dem Lipps-Schüler Paul Stern. Hier siegt die Assoziationspsychologie und Vischer wird auf Grund reichlicher Mißverständnisse alles Wesentlichen in Stücke kritisiert. Lipps selbst war viel vorsichtiger und »philosophischer«, wie seine Studie »Von der Form der ästhetischen Apperzeption« (1902) ausweist. Viel besprochen wurde die gleichfalls von Lipps inspirierte Dissertation von Wilhelm

1) Der ästhetische Akt und die reine Form. A. a. O. Seite 471 und 456.

2) Schinkels Nachlaß von A. F. von Wolzogen, Band 3, Seite 365, 346 und 370.

Digitized by Google

Worringer: »Abstraktion und Einfühlung« (1908), deren Ideen sich bis in Oswald Spenglers Ersten Band hinein fruchtbar erwiesen. Es läßt sich vermuten, daß Vischer dieses schöne und anregend geschriebene Buch mit Anteilnahme begrüßt hat, obwohl Worringer seiner Pionierarbeit kaum gedenkt. Abschließend hat dann Moritz Geiger auf die Einfühlungstheorie und ihre Schicksale zurückgeblickt in einem inhaltsreichen, dem IV. Kongreß für experimentelle Psychologie zu Innsbruck (1910) vorgelegten Sammelbericht.

Ich möchte die Denk-Arbeit, welche in reichlichem Maße in all diesen Untersuchungen und Studien steckt, keinesfalls unterschätzen. Aber ich vermisse jegliche Förderung des philosophischen Problems darin. Es scheint mir an der Zeit, den Einfühlungsakt wieder vom philosophischen Standpunkt aufzufassen, nachdem die Psychologie (die echte!) nach der einzelwissenschaftlichen Seite hin manches geklärt, aber freilich auch manches verwirrt hat, insoferne sie sich ihrer Grenzen nicht immer bewußt gewesen ist. Zu diesem Zwecke muß auf den Urheber der Theorie, auf Robert Vischer, zurückgegangen werden.

Bei Vischer ist das Einfühlungsproblem noch keine spezielle Angelegenheit, sondern eine Grundfrage von prinzipieller Bedeutung. Es erscheint hier als eine besonders eindrucksvolle Formulierung des ästhetischen Irrationalitätsproblems. Sein Lösungsversuch gehört in geistige Entwicklungen hinein, die von Hegels System zu einer neuen systematischen Auskristallisierung des deutsch-idealistischen Ideen-Gutes hindrängen, welche noch in der Zukunft liegt.

Eine letzte Bestätigung dieser meiner Auffassung erblicke ich darin, daß selbst der Aufbau der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« das Grundgerüste eines deutsch-idealistischen Systemes noch deutlich erkennen läßt. Dieser Aufbau erhebt sich nämlich in drei Stufen. In den beiden ersten Kapiteln gibt R. Vischer die objektive Naturbasis; in den drei folgenden behandelt er die subjektive Leistung der Seele; in den beiden letzten die Identität von Sinnlichem und Seelischem: die in der Kunst zu sich selber gebrachte Gegenständlichkeit. Und zwar wiederholt sich die Dreiteilung im letzten Kapitel. Stilisierung, Organisierung und Idealisierung verhalten sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis bei Hegel. Die Stilisierung wird auf eine relativ-rationale Weise geleistet; die Organisierung bildet die relativ-irrationale Ergänzung dazu; die Idealisierung hebt den Gegensatz auf in der wirklich-unwirklichen Kunstgestalt.

Digitized by Google

Freilich: zwischen Hegel und Robert Vischer liegt Ludwig Feuerbachs geniale Umkehrung des Absoluten Idealismus in einen ebensolchen Absoluten Empirismus. Deshalb steht die Idee bei Vischer am Schluß; am Anfang steht faßbare Sinnlichkeit. Aber betrifft diese Umkehrung »in Wahrheit« die Sache? Ist es nicht gerade auch Hegels eigentlichste Ueberzeugung gewesen, daß der wahre Empirismus die wahre Philosophie ist?

Als einen »lebendigen, philosophisch durchgeklärten Empirismus«[1]) bezeichnete Robert Vischer seine Weltanschauung. Und dieser Weltanschauung blieb er auch als Kunsthistoriker treu.

5.

Die »Einfühlung« war Robert Vischers Jugendproblem. Als ihn »in Italien die grenzenlos lange Kunstgeschichte packte«, da mußte die philosophisch-ästhetische Arbeit einigermaßen in den Hintergrund treten. Aber niemals hat er ganz und gar darauf verzichten wollen. »Ich strebe zu zeigen, daß der Kunsthistoriker, weit entfernt, zu meinen, sein ganzes Geschäft bestehe in Aufstapelung gesichteten Stoffes, vielmehr mit gut geschulten Begriffen aus der Aesthetik bei der Arbeit sein soll« — heißt es im Vorwort seiner Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus«.

In der Dissertation »Ueber das optische Formgefühl« hatte es sich darum gehandelt: die rational-irrationale Gegenständlichkeit der ästhetischen Bildvorstellung, die mit ihr zusammengehende Selbstanschauung und das auf beiden zugleich beruhende künstlerische Gestalten und Idealisieren auf eine angemessene Weise zu begreifen. Dabei geriet Vischer in einen scheinbaren Gegensatz zur deutsch-idealistischen Philosophie und in eine scheinbare Nähe zur Einzelwissenschaft, zur Psychologie. In Wahrheit aber blieb er der Weltanschauung unserer klassischen Metaphysik getreu. Er suchte lediglich dem Panlogismus zu entrinnen; er war bemüht, den rationalen Ansatz der Wissenschaftslehre nach der irrationalen Seite hin zu ergänzen; in diesem Sinne ist sein »lebendiger, philosophisch durchgeklärter Empirismus« zu verstehen.

Nun begann Vischer als Kunsthistoriker zu arbeiten. Damit trat sein Grundproblem in die zweite Phase seiner Entwicklung. Abermals handelte es sich darum: rational-irrationale Gegenstände begreiflich zu machen; Gebilde, welche sich zunächst und vor allem anschaulich offenbaren, waren in theoretischer Form zur Darstellung zu bringen.

1) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 23.

Digitized by Google

Insoferne sich Vischer der methodischen Schwierigkeit eines solchen Unternehmens bewußt war, dürfen wir sagen: die vielbesprochene Frage »Philosophie und Einzelwissenschaft« erhielt eine neue Bedeutung für ihn.

In der vorliegenden Abhandlung wurde dieser Frage eine grundsätzliche Wendung gegeben. Wir haben jene merkwürdige Hinneigung zur einzelwissenschaftlichen Methode, welche gerade bei irrational-bewegten Denkern, bei Aesthetikern und Religionsphilosophen, wahrzunehmen ist, von dort her zu begreifen versucht, wo sie ihre tiefversteckte Wurzel hat. Wir suchten uns klar darüber zu werden, warum eine einzelwissenschaftliche Methode für erfahrungsnäher und sich dem Gegenstande inniger anschließend gehalten wird, als selbst die philosophisch-konkrete Methode Hegels. Damit gewannen wir zugleich einen Einblick in das Problemgefüge des Neunzehnten Jahrhunderts. Die Abwendung vom System des Absoluten Idealismus, der fast allgemeine Anschluß an die Naturwissenschaft und der Siegeszug der Psychologie wurden verständlich.

Aber auch der sich zur selben Zeit vollziehende Ausbau einer »exakten«, einer dem Faktum angeblich ganz unmittelbar und unwidersprechlich auf den Leib geschriebenen Geschichtswissenschaft konnte unter diesen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die Hinneigung der gegenständlich (d. h. nicht bloß rational, sondern auch irrational) gebundenen Forscher zu derselben, ihre Unlust sich weiterhin mit den »Konstruktionen« des philosophischen Systemes abzugeben — »von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt«, während doch »ringsumher schöne grüne Weide liegt« — ließ sich ebenso begreifen, wie die analoge Fühlungnahme mit der Naturwissenschaft. Psychologismus und Historismus entwickelten sich nebeneinander und unter völlig ähnlichen Umständen.

Wer das eingesehen hat und die wahre Stellung des Aesthetikers R. Vischer zur »exakten Seelenforschung« kennt, der wird mit Spannung beobachten, wie sich dieser selbe Mann in seiner Eigenschaft als Kunsthistoriker mit der »exakten Geschichtswissenschaft« auseinandersetzte.

Die Aelteren von Vischers Fachgenossen — ich denke hier vor allem an den als Schul-Häuptling für eine ganze Generation repräsentativen Anton Springer — kannten das Zusammenwirken von Kunsthistorie und Aesthetik lediglich in der Form jener allerdings nicht immer als »wissenschaftlich« anzusprechenden Erscheinungen, über die Grillparzer gespottet hat:

Digitized by Google

Das Hegelsche Kriegsvolk, entlassen
Aus dem Dienste der Philosophie,
Macht jetzt unsicher die Straßen
Der Geschichte und Poesie.

Nicht ohne Mühe waren sie von einer mit geschichtsphilosophischen Spekulationen reichlich durchsetzten Aesthetik losgekommen; nicht ohne Resignation und Selbstbeschränkung hatten sie ein neues auf Urkunden und Beobachtungen, Stilkritik und biographischer Tatsachenforschung beruhendes Arbeitsverfahren durchgesetzt. »Hätte ich nicht den Kopf mit Hegelschen Schrullen angefüllt gehabt, welche mich überall nach Entwicklungsgesetzen ausspähen ließen, so wäre der Genuß der einzelnen Meister reiner gewesen«, klagt Springer in der Erinnerung an seine erste italienische Reise [1]). Die Aesthetik machte ihm also ein vorurteilsfreies Erfassen der Kunstwerke vor allem darum unmöglich, weil sie zur Zeit mit historischer Konstruktion verkoppelt, weil sie in das System eines historiologischen Entwicklungszusammenhanges eingebunden war. Dies ist wohl zu beachten. Aus einem gewissen Irrationalismus heraus, der nicht verkannt werden darf, hielt Springer seine »exakte« Kunstgeschichtschreibung grundsätzlich von der Aesthetik fern.

Aber nicht alle und jede Aesthetik führt notwendig zu einer systembefangenen Logisierung des geschichtlichen Materials! In dieser sehr »unhistorischen«, gerade mit seiner Auffassung am wenigsten zu vereinbarenden Verallgemeinerung, in diesem gewagten Schluß von Hegels Aesthetik auf jegliche ästhetisch-philosophische Forschung überhaupt, liegt Springers verhängnisvoller Irrtum. Warum verhängnisvoll? Deshalb, weil die wahre Aesthetik — weit davon entfernt, den Kunsthistoriker zu theoretischen Vergewaltigungen zu verleiten — im Gegenteil dazu berufen ist: ihn vor einer Pan-Rationalisierung seiner Gegenstände zu bewahren. Wer sich ihr prinzipiell verschließt, der wird aus einer Logisierung in die andere fallen. So Springer und seine Schule. »Alles ist begreifbar, verstehbar, beschreibbar geworden. Es ist für Springer nur eine Frage wissenschaftlicher Disziplin, wann das Ideal einer Konstanz der ästhetischen Werturteile über alle Künstler erreicht werden wird.« Der »unersättliche Intellekt« läßt Springer »an eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit des Menschen für Kunstwerke glauben«, ohne daß dabei seiner irrationalen Gebundenheit auch nur im geringsten gedacht wird. So charakterisiert Wilhelm Waetzoldt den in einer neuen Form wiederkehrenden Rationalismus bei Springer: dem »Seminar-

1) Anton Springer, Aus meinem Leben 1892, Seite 79.

Digitized by Google

gewaltigen, der den Künstler gleichsam aufruft, wie der Lehrer den Schüler, und prüft, ob das ‚Klassenziel' erreicht ist«[1]).

Der jüngere Robert Vischer hatte sich ästhetische Einsichten erarbeitet, die mit Hegels Geschichtskonstruktion nichts mehr zu tun hatten; um so mehr jedoch mit Hegels vielverkanntem Kardinalproblem: der »höheren Synthesis von Rationalem und Irrationalem« auf transzendentalphilosophischer Grundlage. Irrational-bewegt, wie er war, hatte Vischer den Kampf mit dem Panlogismus auf ästhetischem Gebiete ausgekämpft; dies bewahrte ihn vor den Einseitigkeiten und Beschränktheiten der philologisch-historischen Methode. Er unternahm es, »die falsche Scheidewand niederzulegen, welche von nicht wenigen Händen zwischen Kunstgeschichte und Aesthetik jetzt aufgerichtet ist oder scheint«[2]). »Weit davon entfernt, der Lossagung der empirischen von der philosophischen Forschung beizustimmen, bin ich vielmehr der Ueberzeugung, daß beide beisammen und im Kontakt bleiben müssen«[3]). Warum? Vischer erinnert an den von Schiller in kunstkritischer Arbeit erhärteten und verfochtenen Satz: »Es gibt kein Gefäß, die Werke der Einbildungskraft zu fassen, als die Einbildungskraft selbst.« »Die Phantasie geht voraus, wie auch das Kunstwerk selbst aus einer Inspiration derselben, aus einem intuitiven Moment hervorgegangen ist.« Selbstverständlich setzt dann mit der Kunstwissenschaft sofort das begriffliche Denken ein. Aber »dies Denken muß Bildung haben und zwar ästhetische«[4]). Sonst hat es gar nicht die Fähigkeit, der Phantasieleistung auf der Spur zu folgen; es gelangt zu »falschen Alternativen«. Auf der einen Seite bleibt die irrationale Empirie des künstlerischen Empfindens; auf der anderen stehen die Produkte der rationalen Forschung: ausgearbeitete Kataloge, bestimmte Daten, erjagte Notizen, gehäufte Zettelmassen, »eine rasselnde Kapsel voller Kieselsteine«[5]).

Es war eine Durchdringung von ästhetischer Besinnung und kunsthistorisch-einzelwissenschaftlicher Schulung, was Vischer anstrebte; jedes äußerliche Aneinanderleimen war ihm verhaßt. Höchst bezeichnend ist es deshalb, daß er gerade dort auf jedes Aesthetisieren verzichtet, wo es die »exakte« Kunstgeschichte nicht bloß duldet, sondern beinahe

1) Wilhelm Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker. Zweiter Band 1924. Seite 127 ff.

2) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 3.

3) Luca Signorelli und die italienische Renaissance. Vorwort, Seite XVI.

4) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 22.

5) Ebenda, Seite 21 ff.

Digitized by Google

für unentbehrlich hält: bei der Beschreibung von Bildern. »Ich betrachte die Bilderbeschreiberei als ein großes Uebel. Wenn ich das Wesen eines Künstlers abstrahieren will, so darf ich die Phantasie nicht mit Schilderungen seiner Werke belasten, welche ich entweder gar nicht oder nur in mangelhaften Reproduktionen illustrieren kann. Und hätte ich auch die Originale selbst zur Hand, so würden die gegenständlichen und kunstkritischen Betrachtungen derselben im Zusammenhange und Flusse der historisch-ästhetischen Analyse des Künstlers überhaupt doch immer selbständige, nie völlig auflösbare Bestandteile bleiben. Eine zweite Schwierigkeit liegt im Unterschied des bildmäßigen, malerischen Vehikels und des sprachlichen. Jenes ist raumgebunden, simultan, aufeinmal, ruhig, spannungslos, wesentlich sinnlich und erscheinend; dieses sukzessiv, zeitlich, nacheinander, hüpfend, drängend, dramatisch und wesentlich geistig. Der Maler denkt in seelenvollen Formen und wir in Worten. So wenig er im Bilde abstrakte Ideen schildern kann und soll, so wenig sollen und können wir mit unseren Worten einen Ersatz für seine Formen bieten. Nichts Leidigeres deshalb als schöne Bilderbeschreibungen. Diese sollen keinen anderen, weder einen höheren, noch einen geringeren Anspruch machen als einen wissenschaftlichen«[1]). Vischer beruft sich hier auf »das Lessing'sche Gesetz«, wie er sich hinsichtlich seiner Grundüberzeugung von der notwendigen Sättigung der Kunstgeschichtschreibung mit philosophisch-ästhetischer Bildung auf Schiller berufen hatte. Er, der Vorkämpfer einer neuen, einer philosophisch-künstlerischen Kunstgeschichtschreibung, knüpft also an jahrhundertalte Traditionen an!

In seiner als »Beiträge zur Klärung« bezeichneten Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus« (1880) hat Vischer dieser Traditionen zusammenhängend Erwähnung getan. Er beginnt mit einer Schilderung der »naiven Einheit von historischer Forschung und warmer Charakteristik, sammelnder Kennerschaft und gesammelter Erkenntnis«, welche der wissenschaftlichen Kunstgeschichte voranging[2]). Dann erinnert er an Winckelmann, den »sowohl die Instrumente der Philosophie als die der Historie, Philologie und der technischen Kennerschaft« zu seiner »bahnbrechenden Leistung« befähigten. Bezeichnenderweise war »sein erstes Anliegen, der Kunst einen idealen Ursprung zu vindizieren«[3]). Seitdem ist die Kunstgeschichte »Wissenschaft der Geschichte einer Ideal-

1) Luca Signorelli, Vorwort Seite VI ff. — Ich habe Vischers Ausführungen gekürzt und zusammengezogen.

2) Kunstgeschichte und Humanismus, S. 5.

3) A. a. O. Seite 7.

Digitized by Google

kraft. Wie tief und streng sie in das Reale eingehen mag, ein Vergessen dieses Ursprungs, dieser Bestimmung ist Verlust ihrer besten Mitgift, ist Abfall, ist Selbstaufgebung«[1]). Winckelmanns Geist lebte für den jungen Vischer persönlich-spürbar in dem Archäologen K. B. Stark, seinem Lehrer. Er weist darauf hin, wie dieser in seinem unvollendet gebliebenen Handbuch von sich selber sagt, daß er noch zu denjenigen gehöre, welche in allen künstlerischen Fragen, wenn es auf wissenschaftliche Darstellung ankommt, mit dem bloßen Empirismus sich nicht begnügen können, welche speziell für den Archäologen eine ernste Beschäftigung mit den Methoden unserer großen deutschen Philosophen seit Leibniz und Kant für unerläßlich erachten[2]). Nun führt Vischer die »Meister der neueren Kunstwissenschaft« auf, die sich getreu der Tradition unserer Klassiker- und Romantikerzeit, der »humanistischen Tradition eines Bundes zwischen empirischer und philosophischer Behandlung« durch eine »totale, lebensvolle, durch prinzipielle Erkenntnismomente geleitete« Auffassung ihres Gegenstandes auszeichnen. Er nennt Rumohr, Schnaase, Kugler, O. Müller, Hotho, Böttticher, Semper. »Mitten unter ihnen stehen mit sinniger, wesentlich fördernder Beteiligung die gleichzeitigen Aesthetiker«[3]).

Eine ganz besondere Hochachtung hat Vischer vor dem »wegen seiner philosophischen Bedeutung unter den Freunden der Beschränkung mißbeliebten« Hotho[4]). Mit vollem Recht; denn »Hotho ist der erste Vertreter jener allgemeinen Kunstwissenschaft, die zwischen Philosophie und Geschichte, zwischen dem unendlichen Nebeneinander kunsthistorischer Einzelfakten und den zusammenfassenden Begriffen die Synthese anstrebt«[5]). Er war vielleicht der begabteste unter Hegels persönlichen Schülern: nicht so intellektuell wie Gans, nicht so betriebsam wie Rosenkranz, aber dafür tiefgrabend und weitblickend, ein weiches poetisches Gemüt und ein klarer Denker. Wir verdanken ihm sowohl die lebendigste Schilderung von Hegels menschlicher Erscheinung als auch die bestredigierten Vorlesungen seines Meisters: die Aesthetik. Das eine zeugt von einer ungewöhnlichen Auffassungsgabe und Charakterisierungskunst, das andere von einer seltenen wissenschaftlichen Akribie. Wurde diese

1) A. a. O. Seite 8. 2) A. a. O. Seite 9 f.

3) Ebenda.— Anschließend hebt Vischer auch noch von seinen Zeitgenossen diejenigen hervor, welche sich »diesem friedlichen Bunde von Kunstwissenschaft und Philosophie durch ausdrückliche Betätigung oder vermöge ihrer objektiven Stellung zur Sache anreihen«. Er nennt u. a. Burckhardt, Brunn, Justi, H. Grimm, J. Meyer und — Springer. Doch hat er diesen letzten Namen in seinem Handexemplar später durchgestrichen.

4) A. a. O. Seite 14.

5) Wilhelm Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker. Zweiter Band 1924, Seite 69.

Digitized by Google

Doppelfähigkeit in den Dienst der Kunstgeschichtschreibung gestellt: wie hätte da R.Vischer die »Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei« und vor allem »Die Malerschule Huberts van Eyck« mit ihren höchst originellen ideengeschichtlichen Ausführungen nicht als vorbildlich bewundern sollen? Er hat an seiner Vorliebe für Hotho auch immer festgehalten; noch im »Rubens« (1904) zitiert er ihn gern und immer mit Beifall.

Mit dem vollkommen anders gearteten R u m o h r , diesem »Lebens- und Kochkünstler, Dichter, Landwirt, vornehmem Dilettanten und Mäzen, der sich hart in italienischen Archiven zum kunstgeschichtlichen Positivismus erzog«[1]), setzte sich Vischer in einer speziellen Angelegenheit auseinander. Er spricht von ihm als dem »gründlichen Forscher, dem feinen Kenner und eindringlichen Kritiker, den wir als überlegnen Führer und Lehrmeister zu betrachten gewöhnt sind«[2]) — aber seine Auffassung Giottos als eines im profanen Sinne geistreichen Beobachters und unreligiösen Rationalisten kann er nicht teilen. Sie scheint ihm eine »mißgelaunte, aus einer romantischen Anwandlung erwachsene Verkennung«[3]). »Rumohrs Anspruch an malerischen Glaubensausdruck geht offenbar von beschränkten, d. h. vereinzelten Vorstellungen aus, von einer Vorliebe für gewisse Gefühlsformen der Religiosität«[4]). Eine solche Voreingenommenheit trübt den Blick und steht der sachlichen Auswertung der (besonders literarischen) Dokumente entgegen, auf welcher sonst gerade der Wert von Rumohrs »Italienischen Forschungen« beruht.

Auch zu S c h n a a s e nahm Vischer einmal ausdrücklich Stellung und zwar am Eingang einer größeren Besprechung, die Franz v. Rebers »Kunstgeschichte des Mittelalters« gewidmet ist[5]). Ich habe den Eindruck, daß er zu diesem allesumfassenden Bildungsmenschen nicht ein solch unmittelbares Verhältnis hatte wie zu Hotho. Schnaase war ihm wohl etwas zu weich, zu anschmiegsam, zu wenig ursprünglich, zu unbestimmt im Begrifflichen. Er ist ja auch mehr ein Nachfolger Herders, denn ein echter Schüler Hegels. Aber selbstverständlich hatte Vischer die höchste Anerkennung für Schnaases imposantes Hauptwerk: die »Geschichte der bildenden Künste«. »Nach der großartigen Leistung Schnaases

1) W i l h e l m W a e t z o l d t , Bildnisse deutscher Kunsthistoriker 1921, Seite 7.

2) Studien zur Kunstgeschichte (Rumohr und Giotto), Seite 58.

3) A. a. O. Seite 67 f.

4) A. a. O. Seite 71 f.

5) Ueber mittelalterliche Kunst. Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1886. Nr. 276 (Seite 4057 ff.).

Digitized by Google

noch eine Kunstgeschichte des Mittelalters zu schreiben, ist ein kühnes Unternehmen. Wir alle verdanken ihm wohl unser Bestes, denn er ist ein wahrer Klassiker unserer Wissenschaft, ebenso tief als vielseitig, mit glänzender Darstellungskraft begabt, flink und beweglich, gerecht abwägend, voll zarter Empfänglichkeit für die positiven Kräfte auch gegenüber dem Fremdartigsten und Abstoßendsten. So reichlich ausgestattet und so humanistisch geadelt, wie er beschaffen war, erfüllte er die verschiedensten Aufgaben unserer Disziplin mit gleicher Vorzüglichkeit. Mit Recht vielbewundert sind die einleitenden Kapitel. Es ist meisterhaft, wie er Gesittung, allgemeine Geistesverfassung und den Zusammenhang der jeweiligen Kunst hiemit beleuchtet.« Dennoch haben Schnaases Ausführungen gewisse Mängel. Vischer stellt sie unumwunden fest und zeigt sich hier als ein fortgeschrittener Forscher, der ganz bestimmte Ansprüche an wissenschaftliche »Exaktheit« macht. Schnaases »Disposition läßt an Klarheit und überzeugender Folgerichtigkeit zu wünschen übrig«. »In der kulturhistorischen Begründung geht er oft zu weit, so daß die Kunstäußerungen zu unselbständig erscheinen.« Auch »gerät Schnaase zuweilen in ein sonderbares Symbolisieren hinein«. »In den formlosen Wänden maurischer Moscheen, in dem Mangel plastischer Gliederung erkennt er ‚die Abstraktion von der Natur, die Einsamkeit des Gedankens, die willkürliche Verbindung der Gegensätze'. Die schlanken Minarets sind ihm ‚ein deutliches Bild der monotheistischen Frömmigkeit'. Im Hufeisenbogen spricht sich ihm ‚die Schwere des lastenden Fatalismus', im Spitzbogen ‚kriegerischer' Geist aus.« Hier regt sich der Philosoph in Vischer: und zwar der empiriefromme Bekämpfer des Panlogismus und der Einfühlungsästhetiker zugleich. »Gewiß ist es der menschlichen Phantasie überhaupt eigen, geistige Qualitäten, innere Gefühlswerte durch sinnliche Formen, also auch durch räumliche Direktionen, tellurische Beziehungen zu bezeichnen.« Aber »so direkt und einfach, wie Schnaase hier es nimmt, so sind Geist und Form nicht identisch.« »Geistkritik ist schwer und verführerisch. Die nachgewiesenen Abirrungen Schnaases und Anderer haben etwas Abschreckendes. Dazu kommt noch, daß es seinem Urteil an technologischer Begründung fehlt. G. Sempers ‚Stil' scheint nur wenig Einfluß auf ihn genommen zu haben.«

Vischer weist hier selber auf jenen höchst bedeutenden Mann hin, dessen in der Werkstatt empfangene und geborene Gedanken und Prinzipien vor allem geeignet waren einem Vertreter der philosophisch-ästhetischen Kunstgeschichtschreibung die notwendigen praktischen Unterlagen — Gefühl für das Material und seine stoffgerechte Bearbeitung —

Digitized by Google

zu geben: auf Gottfried Semper. Bei ihm müssen wir am längsten verweilen; denn gerade mit Sempers Lehren sind R. Vischers Auffassungen eine fruchtbare Verbindung eingegangen, deren Resultate uns in den »Studien zur Kunstgeschichte« allenthalben entgegentreten [1]).

Semper war nicht eigentlich Kunsthistoriker. Die Kunstgeschichte bildet lediglich ein Ingrediens seiner »positivistischen« Stil-Lehre, deren Tatsachenfülle bezeichnenderweise im Vaterlande Darwins gesammelt und geprüft worden ist. Der Inhalt seines großen Werkes läßt sich auf wenige Sätze bringen. »Jedes kunsttechnische Produkt ist das Resultat des Zweckes, dem es dient, und des Stoffes, der bei seiner Produktion verwendet wird. Nach den vier Hauptkategorien der ursprünglich verwendeten Rohstoffe: des biegsam-zähen Fadens, des bildsamen und erhärtungsfähigen Tons, des in stabförmigen Teilen vorgerichteten Holzes und des zu festem System zusammengefügten Hausteins, sind die vier Hauptzweige der Kunstindustrien zu unterscheiden: textile Kunst, Keramik, Tektonik oder Zimmerei, Stereometrie oder Maurerei« [2]). Selbstverständlich liegt die Stärke Sempers in den Einzelausführungen. Aus gar keinem Buch konnte ein Kunsthistoriker im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts so viele praktische Handgreiflichkeiten lernen als aus dem Werke dieses baumeisterlichsten aller Aesthetiker, die jemals Theorien gebildet oder vorgetragen haben.

Auch R. Vischer gehörte zu den Lernenden und wir dürfen annehmen, daß er sich mit Genuß in den Besitz des von Semper gesammelten Vorrats an Rohstoffkunde, Werkzeugwissen und Gebrauchsfertigkeiten gesetzt hat. Aber insoferne er auch die Grenzen des hier dogmatisch vorgetragenen erkenntnistheoretisch-naiven Standpunktes klar erkannte, mußte er versuchen, das Unvergänglich-Richtige der Semper'schen Anschauungen, das kräftige künstlerische Material-Empfinden, von welchem sie belebt sind, mit seinem eigenen ästhetischen Prinzip zu verschmelzen. Diese Verschmelzung gelang. »Lieblingsmaterialien durchtränken die künstlerischen Seh- und Vorstellungsweisen mit ihren Eigenarten. Der Geist des Schaffenden nimmt die Natur des Stoffes, in dem er schafft,

1) Meine Auffassung, daß R. Vischers Theorie der »Stoffsinnigkeit« eine geistvolle Fortbildung Semper'scher Lehren bzw. eine Verbindung derselben mit der Einfühlungsästhetik darstellt, stand fest, ehe mir der zweite Band von W. Waetzoldt, »Deutsche Kunsthistoriker« (1924) noch in die Hand gekommen war. Nun fand ich bei diesem ausgezeichneten Kenner gerade diesen Zusammenhang mit solch klaren Sätzen herausgestellt, daß ich mich seiner Worte (Seite 137 f.) bedienen kann. — Vgl. auch Dilthey, Gesammelte Schriften VI, Seite 271 (Die drei Epochen der modernen Aesthetik) über Semper.

2) Waetzoldt a. a. O. Seite 133.

Digitized by Google

bis zu einem gewissen Grade an« (Waetzoldt). Vischer spricht von »Stoffsinnigkeit«. Was er darunter versteht, mag an seiner Charakteristik der »Bronzezeit der italienischen Malerei« klargemacht werden. »In Bildwerken eines Mantegna, Verocchio, Antonio del Pollaiuolo finden wir ein Geschlecht von Fabelriesen, deren muskelstarrende Rücken, deren schnellkräftige, gedrange Beine wie von eisernen Händen gemodelt und undurchdringlich scheinen. Hier fühlt sich so recht das Kraftmoment des Materials, wie es von der Kunst aufgenommen und verwertet wird. Denn wahre Kunst senkt sich willig in den anorganischen Stoff und kehrt daraus zurück mit frisch erworbnen Eigenschaften, welche das alte Wesen der Menschennatur in gesteigerter Intensität vor Augen führen: sie läßt erkennen, daß wir ein Auszug aller Stoffe sind, daß unsre Kraft aus Felsenschachten stammt und dort ein neu ersättigendes Widergefühl ihrer selbst findet. Die stoffliche Metamorphose der Phantasie ist ein wahrer Segen für die Kunst und so sehen wir die italienische jener Tage sich athletisch, wie von Glockenspeise gestärkt, erheben und den Zoll unserer Bewundrung heischen«[1]).

Begriff und Auffassungsvermögen der »Stoffsinnigkeit« des künstlerischen Schaffens bedeuten R. Vischers komplexeste Leistung. Hier gehen der Aesthetiker und der Kunstgeschichtsforscher Hand in Hand mit einer ursprünglich-kräftigen »substantiellen« Persönlichkeit, die sich mit Recht als einen »Auszug aller Stoffe« fühlt. Auf der Grundlage einer Weltanschauung, die Vischer mit Hegel, Hotho und Schnaase verbindet, wird die handgreifliche Sach- und Machkunde eines Semper nichtsdestoweniger von Herzen bejaht und eine ideal-realistische, den schönen Gebilden in Wahrheit auf den Leib und den Gestalt-Werkmeistern aus der Seele geschriebene ästhetische Erkenntnis herausgearbeitet, welche dem Historiker die Möglichkeit gibt, seiner wissenschaftlichen Darstellung die volle Wahrheit, d. h. einen irrational-idealen Glanz zu verleihen. Am Begriff der »Stoffsinnigkeit« ließe sich die ganze ästhetische Problematik, die Robert Vischer bewegte, noch einmal auseinanderlegen. Wir hätten davon ausgehen können: ebensogut, wie wir nunmehr damit schließen. Es ist der Punkt, in welchem sich Vischers Ideen zu einem Kreis runden.

Merkwürdigerweise spielt die »Stoffsinnigkeit« in Vischers erster kunst-

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 184. — Seite 52 f. zitiert Vischer Semper und seine eigene Dissertation in einem ähnlichen Zusammenhang.

Digitized by Google

historischer Monographie »Luca Signorelli und die italienische Renaissance« (1879) noch so gut wie gar keine Rolle. Ueberhaupt hat er in diesem sehr gelehrten Buch seine volle Meisterschaft noch nicht erreicht; als schriftstellerische Leistung steht es hinter der Dissertation zurück. Was Vischer als Ideal anstrebt, ist Geistesgeschichte im modernen Sinne des Wortes. »Es ist wohl kein Zweifel, daß die Verschmelzung des Charakterisierens mit der Darstellung des geschichtlichen Herganges für das biographische Einzelbild gleichermaßen wie für das Gemälde ganzer Epochen Ideal des Schriftstellers sein muß«, beginnt er seine Vorrede [1]). Er hat aber im gegebenen Fall doch »die entgegengesetzte, nach Gesichtspunkten, Begriffen trennende Methode« wählen zu müssen geglaubt: »in der Hoffnung, daß die Arbeit, wenn nicht ein harmonisches, künstlerisches, so doch ein wissenschaftliches Resultat ergeben möge«. »Dem Faktischen, Urkundlichen, dem Bilderstudium, der historischen Kritik habe ich gleichen Fleiß gewidmet wie der philosophischen Analyse und Synthese« [2]). Das ist zweifelsohne richtig; aber der Kärrner und der König sind im Signorelli eben noch gleichsam zwei verschiedene Personen. Sicher steckt in keiner anderen Arbeit Vischers so viel zähe Ausdauer, Geduld und Entsagung. Er hat sich richtig Mühe gegeben und wir können ihm seinen Zorn nachfühlen, als er nachher die elenden Rezensionen zu Gesicht bekam, die ihn zu der Abwehrschrift »Pro domo« veranlaßten [3]). Trotzdem! Was den Signorelli zu einer »tüchtigen« wissenschaftlichen Monographie macht, das gerade hätte ein Anderer mit derselben zähen Ausdauer, Geduld und Entsagung auch machen können. Wir aber suchen Robert Vischer in dem Buch: wir wollen einen Hauch seines Geistes verspüren; wir sehen uns um nach der unverkennbaren Spur seiner Persönlichkeit.

Diese Spur ist einigermaßen versteckt; aber wer richtig sucht, der wird sie finden.

Das ist zunächst eine merkwürdige Stelle in dem Abschnitt »Signorellis Kunst und Phantasie«. Vischer hat »die damalige Gärung in Wissenschaft und Literatur, im Denken und Wollen der Menschen« auf eine sehr eindringliche und zum größten Teil auch sehr originelle Weise behandelt [4]) und jetzt wendet er sich »zur Welt der Anschauung, zum

1) Ich darf verraten, daß mir diese Zeilen im Sinne lagen, als ich die ersten Sätze der vorliegenden Abhandlung (Logos XIV, Seite 297) formte.

2) Luca Signorelli, Seite XVI.

3) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 26 bis 67.

4) Luca Signorelli, Seite 121 bis 143.

Digitized by Google

Leben der bildschaffenden Phantasie«. Er findet: »Die Geschichte der Kunst unterliegt einem ähnlichen Verhältniswechsel des schaffenden Subjektes zum kritischen Objekte wie die Wissenschaft.« Und er führt diesen Gedanken auf folgende Weise aus [1]).

»Beide, der Künstler wie der Gelehrte, sind zunächst in der Gegenständlichkeit der Natur naiv befangen und suchen die Wahrheit und Evidenz derselben ohne Eigenmacht zu abstrahieren. Dann aber treten sie mit dem wesentlichen Auszug, den sie dem Objekte zu entringen vermochten, zur Seite und geben ihm eine selbständige Entfaltung nach Gesetzen, welche im Verlaufe immer mehr der Autonomie des geschäftigen Ich als der natürlichen Existenz und Gestalt des Gegenstandes entsprechen. Das Denken arbeitet mit Notwendigkeit weiter und spinnt allmählich mit abgewandtem Blicke eine eigene Welt aus, welche aus der Kongruenz mit der Wirklichkeit heraustritt. Aber mit dieser Emanzipation regt sich auch wieder das Bedürfnis empirischer Einwurzlung. Der Künstler will jetzt die ergreifende Erscheinung der Natur ausdrücken und gibt doch diesem seinem Ausdruck nolens volens schon mit dem ersten Handgriff, ja schon mit dem ersten Blicke etwas von sich selbst. Seine persönliche Idealität berührt sich mit dem strahlenden Geiste der Erscheinung und wird symbolisch eins mit ihr, ein Bild, ein Kunstwerk. Je mehr er schafft, desto freier wird sein Subjekt, desto mehr stilisiert, subjektiviert er die Formen. Er wird maniriert und unnatürlich. Dies gilt vor allem von dem Schüler, der sich den fertigen Ausdruck, die Malweise, das Spiel des Meisters zum Vorbild nimmt. Solch eine allmähliche Aushöhlung der Kunst bedingt mit Notwendigkeit eine Rückkehr zur Natur. Und wie in der Entwicklung der Wissenschaft wird jedesmal diese Rückkehr ihrem Gegenstande um einen Schritt näher treten und eine innigere Stilisierung folgen lassen«. Ein ausdrücklicher Nachweis, inwieferne hier nicht nur der Verfasser der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« (speziell ihres letzten Kapitels), sondern auch ein durch den Empirismus umgekrempelter Hegelianer spricht, dürfte sich erübrigen. Vischer selbst war eben einer von denjenigen, die sich, nachdem Hegel und seine Schüler dem Manierismus verfielen, wieder in das fruchtbare Tiefland der Erfahrung hinabbegaben. Die »höhere Synthesis« eines Rationalen und eines Irrationalen, welche er wissenschaftlich heraus»stilisierte«, ist demzufolge eine »innigere«; sie stellt ein »Symbol« dar, welches besser und unmittelbarer ausdrückt, um was es sich handelt.

Noch an einer zweiten Stelle stoßen wir auf den »echten Vischer« im

1) Ebenda, Seite 143 ff. — Ich zitiere im Auszug.

Digitized by Google

Signorelli. Es handelt sich um seine Auffassung des scheinbar ganz leeren italienischen Formalismus. Wäre die romanische Form so »ganz leer«, wie sie in der Tat von germanischer Seite vielfach empfunden wird, dann würde R. Vischer nur insofern ein Verhältnis zu ihr haben können als (mit den Worten seines Vaters zu reden): die Geschichte durch Halbheiten geht, die Menschheit nichts Ganzes erträgt, Reformation und Renaissance, nordischer Gehalt und südliche Form sich zu suchen und zu ergänzen bestimmt sind [1]). Aber auch in Italien kennt man eine inhaltlich gefüllte Formgestaltung! Der beste Beweis dafür ist die Terribilità, d. h. die gehaltene Darstellung eines (mit R. Otto zu reden) Numinosen. »Dies charakterisiert die Italiener ganz, diese lebendige, von unserer Stumpfheit so gründlich verschiedene Neigung, etwas scheinbar nur Formales mit intimistischen Qualitätsbegriffen zu bezeichnen«, so daß z. B. der leidenschaftlich bewegte Kontur gewisser Zeichnungen Michelangelos gemeint ist, wenn von seiner fierezza, furia, terribilità gesprochen wird [2]). Mit gleicher Beherrschung der analytischen wie der synthetischen Denk- und Darstellungsmittel hat Vischer die Entwicklung solcher Terribilità vom Alten Testament über Dante bis auf Signorelli verfolgt und ihren Begriff zergliedert [3]). Dieser Begriff ist sehr zusammengesetzt: er umfaßt in seiner Allgemeinheit jeden »Scheue erregenden Realismus«, alles »frappante Herausbilden der individuellen Wesentlichkeit«, im Besonderen die schöne Todesstarre der Medusa Rondanini und die »grandios-niederträchtigen« Teufel auf Signorellis orvietanischen Fresken. Immer aber handelt es sich um einen fast überstark formal-gebundenen Gehalt und nichts ist bezeichnender, als daß Vischer den »Typus des Terribile in der italienischen Renaissance« »in den vier Aposteln Dürers, in seiner Melancholie« wiederfindet und davon »die echt deutsche unscheinbare Schrecklichkeit in den vier apokalyptischen Reitern, in ‚Ritter, Tod und Teufel' usw.« ausdrücklich unterscheidet [4]).

1) Vgl. Fr. Th. Vischers Ausgew. Werke, herausgegeb. von G. Keyßner, Band II (Auch Einer), Seite 447. — Robert Vischer hat derselben Auffassung Ausdruck gegeben in seiner formvollendeten Festrede »Ueber neues Leben« 1895. Hier heißt es (Seite 15): »Unser Beruf bleibt zweiseitig. Wir müssen unser Volkstum und das aus dem Süden überkommene Erbe pflegen.« Vgl. auch seine Plauderei »Hamlet in Rom« (in der Wochenschrift »Die Literatur« 1874, Nr. 33 bis Nr. 36). Hier werden die Unterschiede zwischen Nord- und Südländer, die Schwächen und die Vorzüge des italienischen Charakters bei Gelegenheit einer Hamletaufführung im Teatro Correa in lebendigster Weise ad oculos demonstriert.

2) Luca Signorelli, Seite 203.

3) Vgl. besonders a. a. O. Seite 217 ff.

4) A. a. O. Seite 229.

Digitized by Google

Die Abschnitte über Signorellis Kunst und Phantasie und über die Entwicklung der Terribilità sind die Prachtstücke in Vischers Monographie«[1]). »Er müßte einen Lionardo schreiben. Von seinen Fachgenossen würde er allein wissenschaftlich dazu qualifiziert sein« schrieb der kritische Paul Yorck von Wartenburg nach der Lektüre an Dilthey[2]). Er fügt hinzu, daß Vischer »seitdem« noch »gewachsen« sei. Dieses Urteil bezieht sich wohl auf das soeben (1886) erschienene Hauptwerk: die »Studien zur Kunstgeschichte«.

Vischer hat hier neun größere Abhandlungen zu einem starken Bande vereinigt: fünf ästhetisch-kritische (Zur Kritik mittelalterlicher Kunst, Rumohr und Giotto, Raphael und der Gegensatz der Stile, Luca Signorelli in Gotha, Albrecht Dürer und die Grundlagen seiner Kunst), zwei im engeren Sinne kunstgeschichtliche (Ueber Michel Wohlgemut, Ueber die Grabkapelle der Fugger) und zwei archivalische Quellenstudien (Beiträge zur Geschichte der bairischen Kunst, Quellen zur Kunstgeschichte von Augsburg). Da es unmöglich ist, ihn auf allen seinen Wegen zu begleiten, so beschränke ich mich auf die Betrachtung desjenigen Stückes, an welchem der Aesthetiker am meisten mitgearbeitet hat. Es ist das der Dürer-Aufsatz. Der Verfasser selbst hat ihn in die Mitte des Buches gestellt; er ist auch seine zentralste Leistung. Hätte Vischer nichts geschrieben als diesen Albrecht Dürer: ein Platz in der Geschichte der Kunstgeschichtschreibung des Neunzehnten Jahrhunderts würde ihm sicher sein. Hier sind Idee und Einzelbeobachtung nicht mehr zweierlei. Die philosophisch-ästhetische Theorie hat unmittelbaren Anteil an der Gestaltung. Das Auge des Betrachters, die seelische Einfühlung und der sogenannte »abstrakte« (in Wahrheit höchst konkrete!) Gedanke bilden ein ungebrochenes Ganzes. Und dieses Ganze ist zugleich von geschichtlicher Objektivität.

Der Gang, den Vischers Darstellung nimmt, hat mit der breiten Heerstraße nichts zu tun. Er kennt seinen Dürer, wie ein geriebener Wildschütz seinen Wald und seine Berge kennt. Und so führt er uns im Zickzack auf herrlich-heimlichen Wegen über Stock und Stein, kreuz und quer — und ist zum Schuß gekommen, noch ehe der grüne Herr Förster

1) R. Vischer hat auch eine kurze Darstellung von Luca Signorelli geschrieben. Sie findet sich als Nr. 54 bei Dohme, Kunst und Künstler. — Nr. 55 derselben Sammlung — Giovanni Antonio de'Bazzi, genannt il Sodoma — hat gleichfalls R. Vischer zum Verfasser.

2) Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck v. Wartenburg, Seite 63 f. (Brief vom 18. Nov. 1886).

Digitized by Google

den Rehbock überhaupt sieht. Gar niemals verliert er sein Ziel aus den Augen; oft ist er ihm gerade dann am nächsten, wenn der Umweg am größten erscheint. Dergleichen läßt sich nicht »referieren«. Man kann nur ein paar Deuter geben, an diesen und an jenen Punkt hintippen und die eine oder die andere Hauptstelle herausheben.

Ich beginne mit Vischers Charakteristik der Spätgotik[1]). »Während man in der altgotischen Epoche einfache, weiche, flüssige Linien und Massen mit wenigen und milden Unterbrechungen, hellen, zarten, ätherischen oder wenigstens weich verschmolznen, blumigen Farben in sparsamem Wechsel liebte, gewinnt man jetzt wachsende Freude an reichen und kühnen Kontrasten, kraftvoller und mannigfaltiger Färbung, geraden, stracken Linien und schroffen Ecken.« »Die Zierkunst wird nun immer vielteiliger, sie schwelgt immer mehr in Kanten, Uebereckstellungen, Absätzen, Absprüngen von der Direktion der Linie, in mathematisch verkünsteltem Maßwerk, sich durchschneidenden Wimpergen, reich ausgezweigten Stern- und Netzgewölben.« »Zur Freude an solchen reflektierten Künstlichkeiten echt handwerklichen Witzes gesellt sich dann etwas später die starke Neigung zum heraldischen Rankenwerk[2]), zu geschweiften, krausen, wildwüchsigen, lockigen, geknickten, gedrehten und umgebognen, selbst naturähnlichen Formen.« »Wir finden in unsrer Spätgotik gleichsam den stilisierten deutschen Wald und seine Seele: das Märchen.« Es gibt da »träumerische Verschlingungen und Wirrnisse, prächtige Aufrollungen, jäh ausgreifende und herumfahrende, wie mit dem Fiedelbogen gezogne Konturen, bizarre und gespreizte Stellungen, jene Formenspiele, welche die Natur in Zacken und brüchigen Abhängen von Felsen, in Kristallbildungen, Tannen, Hirschgeweihen, Stechpalmen, Dornhecken, Eichenkronen, bloßgelegtem Wurzelwerk vor Augen stellt«. Nichts ist irriger, als in solchen Sätzen eine bloße Beschreibung zu erblicken oder sie gar für Erzeugnisse eines blumigen Stils zu erklären. Sie sind vielmehr durch und durch Ausdruck eines auf Einfühlung beruhenden vital-geistigen Lebens in der spätgotischen Formenwelt; dieses aber ist eine unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis Albrecht Dürers, der sich in dieser Welt entwickelt hat.

---

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 163 ff.

2) Diesem hat R. Vischer stets eine besondere Aufmerksamkeit, ja, ich möchte sagen: einfühlende Liebe, gewidmet. Sein Aufsatz »Ueber Hans Baldung Grien« (Beilage z. Allgem. Zeitung 1896, Nr. 15) beschäftigt sich vor allem mit den Wappenzeichnungen des Meisters.

Digitized by Google

Nun verkörpert sich die spätgotische Phantasie in verschiedenem Material und dieses Material bestimmt ihren Formenreichtum entscheidend. Vischer unterscheidet eine malerische und eine holzmäßige Richtung [1]). »Zu diesen beiden trat gegen Ende des 15. Jahrhunderts die metallotechnische hinzu und dies ist zum vollen Verständnis der deutschen Bildkunst dieser Zeit wohl zu beachten. Denn indem immer mehr Fortschritte gemacht werden in der Kunst, das äußerst harte, gleichmäßig kohäsive, zähe, gedrange, dabei glänzende und widerstrahlende Metall zu bearbeiten, immer mehr Fortschritte im kunstvollen Treiben, Hämmern, Glätten, Gießen, Schmelzen, Graben, Punktieren, Nivellieren, entwickelten sich neue Eigenschaften und Formungsmotive. In der Ornamentik erwuchs hieran die Freude an vegetabilischem Stab- und Astwerk, Ringelblumen, reicher, krauser Ausrankung, Ausblättrung der heraldischen Helmdecke, flatternden Inschriftbändern u. dgl. In Malerei und Plastik erfuhr hiemit die Fähigkeit, zu modellieren und das Gewellte, Strudelnde, vor allem das organisch Gerundete zu bezeichnen, eine beträchtliche Steigerung. Im Gebiete der Flächendarstellung, speziell des Kupferstichs, hat bekanntlich Schongauer neben anderen dies Neue begründet.«

Hier eröffnet sich ein Weg zu dem Kupferstecher Dürer [2]). Aber mit den Prinzipien Sempers allein wird man ihm nicht gerecht. »Der Reiz seiner Stiche besteht zu gutem Teil darin, daß man das technische Instrument und sein Material in jenem übertragnen Sinn der Spieglung menschlichen Wesens im rein Formalen und Anorganischen unbewußt durchfühlt. Das in ihnen enthaltene Künstlertum gemahnt selber so gedrang und schneidig wie Erz und Eisen, schlägt an die Erscheinung wie das Schwert auf den Schild, wühlt sich in ihr Wesen ein wie der Stichel in die Platte. Stoff und Mittel, Ich und Welt werden gleich scharf und prall. Dies ist bezeichnend, wie Dürer in Kupferstichen dieser Technik wahlverwandte Dinge, Harnische, Waffen, Helme, Zinnkrüge, metallisch glänzende Seide, seidnes Haar, Feldsteine, Wasserspiegel, Strahlenglorien, magre, muskulöse, sehnige Glieder mit sichtlicher Vorliebe darstellt. Indem er die Erscheinung so eisern erfaßt, gibt er ihr auch einen metallischen Anklang und darin liegt eine Welt von Kunst.«

»Aber auch Einseitigkeit!« Vischer unterbricht sich in seinem »kritischen Bestreben, von Dürers Stil einen technologischen Begriff zu gewinnen«; er versucht es »von andren Seiten her, seiner Kunst und ihrem

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 170 ff.

2) A. a. O. Seite 234 ff.

Digitized by Google

Gepräge näher zu treten«; er gibt eine Darstellung von Dürers bildnerischer Phantasie[1]).

Dürer »fand am hart Gebrochnen, scharf Gekreuzten, Uebereckgestellten Geschmack«, »zugleich war er von dem schwungvollen, schwellfröhlichen, aber auch hakigen und zäh gewundnen Triebe ergriffen, der sich dem spröd kristallinischen der Spätgotik zugesellte«. Eine »ausgesprochene Liebhaberei für Hirschgeweihe, Zedernäste, entblätterte und sturmgeschädigte Bäume mit abgerissenen Aststücken« besteht. Auch »an runden, drallen ‚qualleten' Formen, welche mit den Gebilden der Renaissance, mit Säulen, Voluten, Vasen, Kandelabern, Kuppeln, Rotunden übereinstimmen, hat Dürer Gefallen«; wir können uns »von dem eigensinnigen Vergnügen des jungen Wanderburschen an spröden Bruchwänden, seltsam gezognen Abhängen, Wiesen, Mulden überzeugen«. »Indem er alte, rauhrindige, bemooste Eichen, halb zerbröckelte Ruinen zeichnet, schlichte Bauernhäuser mit Strohdächern, Wasserbinsen, Farren, Disteln, spießiges Gras und Getreide, rundlich geformtes, lappiges, gekräuseltes Laub, Kraut und Geblüme, Kohl- und Eichenblätter, Bärenklauen, anmutig sprossende Erlengruppen, Epheu, zierlich ausgreifendes und sich ringelndes Geranke, faserige Wurzeln, kahle Dornbüsche, geflochtene Gartenzäune, holperige Wege, ferne Hügelzüge, Waldsäume, See- und Meergestade, indem er all das mit treulichen Blicken nachbildet, wird sein Vortrag wärmer, freundlicher, wird er eben echt dürerisch.« »Auf diesem Wege gelang es ihm, die schongauerischen und die italienischen Einflüsse zu überwinden, zu einem Neuen zu verarbeiten, worin die metallische Härte gelöst ist. Wir glauben zu spüren, wie seine meisterliche Hand den Konturen folgt und im freien Hintasten auch die kleineren Abformen, Absätze, Höckerchen, Fältchen, die Schrunden, Narben und tausendfachen Spuren der Individualität und der Vergänglichkeit berührt. Wir fühlen ihren lebendigen Puls, ihre treuherzige Kraft. Wir hören die Feder auf dem guten alten Büttenpapier kritzeln. Es ist nicht zu sagen, wie persönlich und unmittelbar lebensnah seine Zeichnungen und Holzschnitte zu uns sprechen. Das Eichenknorrige, Bemooste, Rindenmürbe, Föhrenmilde seiner Linienführung hat etwas Väterliches.«

Auch auf die Tiergestalten Dürers geht Vischer ein[2]). »Er hat eine gewisse Vorliebe für alte, knochige Post- und Karrengäule mit ausgearbeiteten Muskeln, hängenden Hautteilen und starker Behaarung an den Hinterbeinen, großen Hufen und schlappigen Nüstern.« »Wie er den dickhäutigen, wampigen, runzlichen Leib des Nashorns kennzeichnet und

1) A. a. O. Seite 238 ff.

2) A. a. O. Seite 246 ff.

Digitized by Google

hart gebuckelte, krokodilähnliche Drachenrücken!« Indem Vischer zur Betrachtung von Dürers Menschenbildern überleitet, feiert seine Auffassung der »Stoffsinnigkeit« bereits bei der Bekleidung die schönsten Triumphe [1]). Gern »schildert seine Hand mit starkem Nachdruck schwere Gewänder von dickem Tuch oder Bauernloden, rauhe Mönchskutten, Fuhrmannsmäntel, die oft wie halb naß oder kaum erst auf dem Leib getrocknet aussehen und dabei spricht besonders die Qualität der Kreide mit.« »Ebenso sehr neigt diese starke Sehne seiner Manier zur Darstellung des Leders: Wasserstiefeln, Nestlerarbeiten, Riemenwerk, Sattelzeug, Schweinslederfolianten, Dudelsäcken, ledernen Strümpfen, Hosen, Wämsern, Polstern u. dgl.«. »Ebenso stoffsinnig verbindet sich seine tief künstlerische Natur mit Stoffen andrer Gattung, stählt sich in flammenden Helmen und Harnischen, beruhigt sich in fügsamer Wolle, sattem, mildleuchtendem Sammt. Ganz meisterhaft sind auch seine Pelzverbrämungen. ‚Das Fell der höheren Säugetiere ladet zum Streicheln ein' und man spürt seinem gefühligen Vortrag im höchsten Grade an, wie gern er auch Felle berührt und wir folgen seiner Hand. Wie höchst pelzig ist doch die schläfrig in sich zusammengekauerte Katze im berühmten Bilde von Adam und Eva und jener Hase, dessen raschen Atem und schnuppernde Nasenbewegung man zu sehen wähnt.«

Wer in solch hohem Maß »ein Auszug aller Stoffe« ist, der wird auch sein eigenes Verhältnis zum Häßlichen haben: es wird ihm schön erscheinen, insoferne es natürlich ist; denn sein Formtrieb »ist selber wie die Natur, will Alles versuchen, überall unterwegs sein, alle Lebensformen durchfühlen« [2]). Dies gilt besonders für Dürers Darstellungen des Menschenleibes. »Es verlieh seiner Kunst nicht nur Härte, sondern auch kernige Kraft, daß er eine so große und lange anhaltende Vorliebe für das Hagebüchene hatte, für knorrige und lederzähe Leiber mit stark verarbeiteten und abgenutzten Partieen, vorstehenden Gelenken, buckligen Knien, schwieligen Ellbogen, Krampfadern, hängenden Hautteilen« [3]). »Wie sehr er auch die Großheit im Nackten sieht, davon zeugt selbst der übertragne Leib des großen Glücks, obgleich das ältliche, verständig lächelnde Antlitz, die eingesunkne Brust und derbe Karnation an Bauch und Beinen nicht gerade göttlich gemahnen. Das ist eben eine ausgezogne Bürgersfrau und verbildete Augen erschrecken bei ihrem Anblick. Aber alles Naturnackte übt mehr oder weniger diese Wirkung auf modernen, an glatte Gipse gewöhnten Geschmack. Die Wahrheit ist, daß

1) A. a. O. Seite 248 ff.
2) A. a. O. Seite 259 ff.
3) A. a. O. Seite 264.

Digitized by Google

dieser Körper bei aller Uebernährung und Abgenütztheit doch sehr viel urwüchsige Form enthält. Und wie herrlich ist ihre satte, lebensvolle Plastik durchempfunden, wie innig identifiziert sich die modellierende Liniensprache mit dem organischen Gebilde!« [1])

Nach solchen und einer Fülle von ähnlichen und anderen Betrachtungen erst schreitet Vischer zur Synthese und faßt das Geheimnis des Dürerschen Schaffens in »der glänzendsten Eigenschaft seiner Kunst, der linearen Rhythmik, womit er modelliert« [2]) Sie »hängt mit dem ornamentiven Zug seines Stils zusammen«, aber »ihr reichstes Objekt ist doch der nackte Menschenleib, diese höchste Form organischer, selbständig zusammengefaßter und frei motorischer Erscheinung mit ihrer harmonischen Regsamkeit, mit ihrem unendlich scheinenden, aber klar einbeglichnen Reichtum von Konturen.« Hier zeigt sichs, daß echte Rhythmik ebenso struktiv wie innerlich, also »einfühlend gesinnt« sein muß. Und so ist es auch bei Dürer. Seine Rhythmik ist sowohl linear wie plastisch, sowohl spezialisierend wie totalisierend [3]). Mit einem Wort: sie entspricht vollkommen den von Vischer in der ästhetischen Abhandlung »Ueber das optische Formgefühl« niedergelegten Ansichten. Dürer ist jener »Künstler«, dessen Idealbild dort entworfen worden war. Der schöne Satz »wahrhafftig steckt die kunst inn der natur; wer sie herauß kan reyßen, der hat sie« stammt von ihm. Daß er auch »traumwerck« gemacht hat, vollendet sein Bild und legt Zeugnis ab von der »spontanen Schöpferkraft seiner Begabung« [4]).

Die »Studien zur Kunstgeschichte« sind von Springer mit einer Kritik [5]) bedacht worden, deren Härten nur in der Perspektive des gesamten Neunzehnten Jahrhunderts verständlich sind. Und selbst dann nicht ganz. Sätze wie: »Vischer steht mit seiner Muttersprache zuweilen auf recht gespanntem Fuße« [6]) oder: »Wir stoßen bei ihm auf dunkle Wendungen, wie z. B. das ‚Streben nach optischer Polyphonie' und ‚mit dem Fiedelbogen gezogene Konturen'« [7]), zeugen von einer schulmeisterlichen Enge, die unbegreiflich bleibt. Der höhnende Satz: »Auch eine lederne Phantasie muß Dürer zugesprochen werden« [8]), ist Springers

1) A. a. O. Seite 269. 2) A. a. O. Seite 277 ff.
3) A. a. O. Seite 282. 4) A. a. O. Seite 292.
5) Göttingische gelehrte Anzeigen 1887 (Nr. 7), Seite 241 bis 256. — Es ist anzumerken, daß Springer allerdings auch durch die unglimpfliche Abweisung einer Lieblingshypothese (Studien zur Kunstgeschichte, Seite 338 f.) persönlich gereizt war.
6) A. a. O. Seite 245. 7) A. a. O. Seite 253. 8) A. a. O. Seite 254.

Digitized by Google

geradezu unwürdig; denn er ist nicht allein dem Unverstand entsprungen, er enthält eine absichtliche Karikatur. Wir merken: Springer will Vischer um jeden Preis totmachen; von vorneherein stand für ihn weltanschaulich fest, daß Vischer »seine Absicht, zwischen der Kunstgeschichte und der spekulativen Aesthetik eine feste Brücke zu schlagen, nicht erreicht hat« (Schlußsatz).

Vischer antwortete auf diese Angriffe nicht. Sie trafen ihn im Todesjahr seines Vaters, dem die »Studien zur Kunstgeschichte« gewidmet waren. Den Nachlaß würdig herauszugeben betrachtete er von nun an als seine erste Aufgabe.

Unterdessen gewann die philosophisch-ästhetische Kunstgeschichtschreibung neben der philologisch-historischen und mit ihr im Bunde eine fast allgemeine Anerkennung. Als daher Vischer im Jahre 1904 sein Schweigen brach und »Peter Paul Rubens. Ein Büchlein für unzünftige Kunstfreunde« veröffentlichte — da hat er nur freudigen Beifall, ja begeisterte Begrüßung gefunden.

Das Werk ist aber auch des Meisters würdig, den es behandelt! Mit einem »großartig freien, kühnen Vortrag alla prima, der oft eine förmlich blitzende, schußartige Kraft der Wirkung hat«, virtuos und intim zugleich, gibt Vischer die volle Illusion eines strotzenden Lebens. Ist es nicht, wie ein Bild von Rubens selber, wenn er farbig, jedes Wort von vitalem Dasein erfüllt, und doch gehalten, gleichsam in einen Rahmen gezwungen, anhebt:

»Auf der breiten, gelind erhöhten Marmortreppe eines Palasthofs Ankömmlingen begegnend, so steht er mir im Sinn, würdevoll, doch freundlich und anspruchslos.

Schon seine Erscheinung, worin frei natürliche Vornehmheit mit malerischem Wurf so erfreulich sich eint, läßt fühlen, daß dieser große Meister auch ein großer Herr ist und ein lebensfrischer, durch schöne, harmonische Bildung ausgezeichneter Mensch.

Sein einnehmendes Gesicht mag wohl mancher nicht so famos gemeinfällig, nicht so Wallensteinisch elegant finden, wie er sich's vorstellte. Der Mund bleibt gern ein wenig offen, zieht sich aber bisweilen zusammen, als ob er etwas einschlürfen würde, und gewinnt besonders durch die volle, schräg vorliegende Unterlippe einen ganz eignen Ausdruck sinnlichen Aufnehmens, den die leichte Blähung der Nasenflügel noch verstärkt. — Und wie ganz eigen berühren uns auch diese sympathischen braunen Augen, die bald still auf uns ruhen, bald etwas Lachendes haben, etwas lachend Erwartungs- und Verständnisvolles! —

Digitized by Google

Das ist ein echter Vläme — ein echter hellmütiger Franke — ein Landsmann auch für uns. — Er erwidert unsren Gruß auf Deutsch und hat sich ja stets als Deutscher gefühlt. — Und mehr: sein Schaffen und Sinnen geht weit hinaus über die nationalen Grenzen, er verkehrt mit den Fürsten aller Länder, er spricht sechs Sprachen, er gehört der Welt. — Aber wenn wir den Umfang seiner Sphäre durchmessen, so ruft er uns zur Hauptsache zurück: er will für sich genommen sein. ‚Nam oportet venire ad individua, ut dixi', so schreibt er einmal an Franciscus Junius, und das wollen wir auf ihn selber anwenden, denn er ist nicht nur ein Sohn seiner Zeit, sondern auch einer ihrer Väter; hoch über das Mittelmaß ragend, ‚auf sich selber steht er da ganz allein', ein autor sui, ein Mann des urgewaltigen Schaffens und der weit rollenden Wirkung.« —

Charakteristisch ist für diese reifste und süßeste Frucht, welche Vischer geerntet hat, daß er im Vorwort erklärt: »Was hier verhandelt wird, ist eine Laien-Angelegenheit. Das gilt nicht nur von den Leuten, an die mein Wort gerichtet ist, sondern zugleich von mir. Ich bin kein Maler und habe manches von Rubens noch nicht gesehen.«

Dieser freimütige Verzicht auf alle Zunftgerechtigkeit hat etwas Erlösendes. Sein Bekenntnis stimmt gut zusammen mit dem Schluß des Vortrags »Ueber ästhetische Naturbetrachtung«: »Wir stehen vor einem Rätsel. Der Seelenschein der Natur bleibt, wie sie selbst, ein G e h e i m n i s.«

Digitized by Google

Notizen.

Ethica Nicomachea by W. D. Ross, Oxford 1925, Clarendon Press, 8°.

Das vorliegende Werk bildet den XI. Band der Oxforder Aristotelesübersetzung. Die geschliffene Klarheit des englischen Textes, der keine Zweideutigkeit übrig läßt, verrät den Kenner ersten Ranges. Es dürfte bisher keine Uebersetzung geben, der es in gleichem Maße gelungen wäre, in einer Folge vieler Sätze dem griechischen Texte Wort für Wort so treu zu bleiben. Hierin ist noch Lasson übertroffen. Nur bei Begriffen wie *λόγος* und *ἀρχή* hat der Uebersetzer auf ein englisches Aequivalent, das allen Stellen gerecht würde, verzichtet und von Stelle zu Stelle den konkret passenden Ausdruck gesucht. An Anmerkungen ist — seltene, störende Ausnahmen abgerechnet — nur gegeben, was unbedingt notwendig zum Text gehört: Belege, Zitate, Rechtfertigungen der Uebersetzung, wo sie nicht für sich selber spricht, textkritische Entscheidungen. All dies in knappster Form und da, wo es hingehört, nämlich unter, nicht — wie der schwere Ballast bei Rolfes — hinter dem Text. Die Disposition des Ganzen erhellt aus einem prägnanten Inhaltsverzeichnis. Im Index fehlt, soviel ich sehe, keine wichtige Stelle. Daß neben der Paginierung Bekkers nicht noch eine andere steht, muß immer noch als vorbildlich und einzig sinnvoll betont werden.

Heidelberg. E. Hoffmann.

Dr. Fritz Heinemann, Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Gedruckt mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien. Leipzig 1921. 3185.

Nur wer eine wirklich philosophische Bildung, die die sachlichen Probleme in ihrer dauernden Bedeutung zu erfassen versteht, mit philologisch-kritischer Begabung, sprachlichem Können sowie einer umfassenden historischen Kenntnis der verschiedenen geistigen und religiösen Strömungen in dem Spätantike genannten Zeitalter verbindet, wird mit Aussicht auf Erfolg an die Lösung der Probleme herangehen können, die das Werk Plotins der Forschung aufgibt. So muß jede Arbeit, die wie die vorliegende diese Aufgabe um ein gutes Stück fördert, und dessen Verfasser in weitem Maße diese notwendigen Vorbedingungen mitbringt, von allen, die

Digitized by Google

um die Erkenntnis dieses vielleicht schwierigsten der großen Philosophen des Altertums ringen, sehr begrüßt werden. Der Aufbau des Buches zeigt schon, wie sehr es den verschiedenen Seiten der plotinischen Frage gerecht zu werden sucht: Der erste Teil (die Grundlegung) ist rein philologisch-kritischer Natur und behandelt die entscheidende Frage der Echtheit der verschiedenen als plotinisch überlieferten einzelnen Abhandlungen. Für das Altertum war der Begriff des persönlichen geistigen Eigentums nicht so streng und scharf umrissen wie in der modernen Zeit. Wie wir im Corpus Hippocraticum neben einigen Schriften des echten Hippokrates zu einem sehr großen Teil solche von Epigonen, von späteren Aerzten der gleichen Richtung und Schule, besitzen, wie unter den als platonisch überlieferten Dialogen manche späterer Akademiker eingemischt sind, und sich unter den Lehrschriften des Aristoteles auch Skizzen und Exzerpte von Schülern, ja selbständige literarische Bearbeitungen aristotelischen Gedankengutes durch solche finden, so wird im Altertum überhaupt alle philosophische Arbeit mehr als das gemeinschaftliche Eigentum einer geschlossenen Schule, weniger als das des einzelnen Lehrers aufgefaßt. Und das gibt der antiken Philosophie ihren großen objektiven Zug, daß die einzelne philosophische Persönlichkeit hinter der Sache zurücktritt und ihr der Begriff der Persönlichkeit überhaupt fremd ist. Da aber für den modernen Menschen umgekehrt gerade die Persönlichkeit und ihre besondere Entwicklung Ausgangspunkt und Prinzip aller historischen Erkenntnis ist, so sieht sich die heutige Forschung überall vor die Aufgabe gestellt, den historischen Stoff von dieser Anschauung aus zu durchdringen und eine unendliche philologische Arbeit ist im Laufe des letzten Jahrhunderts darauf verwandt worden, das geistige Eigentum Platos und Aristoteles' aus dem unter ihren Namen überlieferten Schriften auszuscheiden und ihre persönliche philosophische Entwicklung zu erkennen. Das Buch Werner Jägers über Aristoteles hat auch weiteren Kreisen die Bedeutung dieses Problems gezeigt.

Es ist das große Verdienst von Heinemanns Buch zum erstenmal das Werk Plotins von diesem Gesichtspunkt aus untersucht zu haben. Er ist zunächst darangegangen festzustellen, was nicht von Plotin selbst herrühren kann, sondern mehr als programmatische Veröffentlichung der Schule anzusehen ist (wie III, 9 und IV, 1). Andere Schriften (wie II, 8 und II, 2, II, 6 z. T. I, 8 u. a.) hält er für Ueberarbeitungen fremder Hand, bzw. für Berichte über Diskussionen innerhalb der Schule und versucht den Anteil der Schüler (Porphyrius, Aurelius und Eustochius) an ihnen herauszufinden. Dieser Versuch bleibt äußerst wichtig und anregend, auch wenn man nicht in allem überzeugt wird. Sich mit den Resultaten im einzelnen auseinanderzusetzen bedürfte es aber eingehender philologischer Erörterungen, wie sie hier nicht am Platze sind. Es ist jedenfalls das Problem in seinem ganzen Umfang richtig gestellt und der methodische Grund gelegt, auf dem nun in weiterer Arbeit fortgebaut werden kann.

Digitized by Google

Die Resultate dieses ersten Teiles zeigen nun, daß die von Plotins Schüler Porphyrius gegebene Reihenfolge der Schriften nicht in allem als die authentische anzusehen ist; so versucht der Verfasser im zweiten Teil nach Ausscheiden der als unecht angesehenen Stücke die wirkliche historische Entwicklung, wie sie sich in den als echt übriggebliebenen Aufsätzen manifestiert, zu erkennen, und er unterscheidet (teilweise im Anschluß an Porphyrius) eine erste Periode von 253/4 bis 262/3, eine zweite bis 267/8, eine dritte und letzte bis 269/70. Ueber die Zuteilung der einzelnen Schriften an diese Zeitabschnitte wird man ja hier und da anderer Meinung sein können, so wenn z. B. IV, 7 und IV, 2 für die ersten Arbeiten Plotins deshalb gehalten werden, weil sie weder den Begriff des »Einen« noch den des Nus kennen. Aber im allgemeinen zeigt sich der Verfasser der Versuchung gegenüber die Reihenfolge aus dem Denkinhalt zu bestimmen mit Recht sehr zurückhaltend. Bei der Besprechung der einzelnen Aufsätze fallen manche die Einzelinterpretation sehr fördernde Bemerkungen. Bei vielen hätte man gewünscht, daß der Verfasser noch mehr auf Einzelheiten eingegangen wäre; da ist es sehr begrüßenswert, daß ein eben in der Zeitschrift »Philologus« LXXXI (N. F. XXXV) 1 ff. erschienener Aufsatz des Verfassers über »die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos Licht-Theorie« eine solche erwünschte Ergänzung des Buches durch eine eingehende Analyse wichtiger Lehrstücke (in II, 4; VI, 6; III, 6) gibt und an einem bestimmten Problem zeigt, wie fruchtbar für die Interpretation des einzelnen die Erkenntnis der philosophischen Entwicklung Plotins werden kann.

Im dritten und letzten Teil versucht der Verfasser auf der Grundlage der bisherigen Ergebnisse eine neue umfassende Darstellung des plotinischen Systems, die geeignet ist, den weiteren Kreis auch jener philosophisch Gebildeten, die sich für die einzelnen mehr philologischen Probleme der Plotinforschung nicht interessieren, einen guten und zuverlässigen Einblick in die reichverzweigte Gedankenwelt Plotins zu geben. Im ganzen gehört dieses Buch zu den wichtigsten Beiträgen der Plotinforschung der letzten Jahre und, auch wer nicht allem einzelnen beistimmt, wird doch viel neue Anregung für seine eigene Forschung aus ihm schöpfen. E. F.

Im Verlage von H. Haessel, Leipzig, ist vor kurzem J. G. Fichtes Briefwechsel in einer »kritischen Gesamtausgabe« erschienen, die Hans Schulz besorgt hat. Der »Logos« hat ganz besonderen Grund, dieses Werk freudig zu begrüßen, denn in seinen Spalten hat schon vor mehr als 10 Jahren der Italiener Adolfo Ravá in einem »Fichtes Briefe« betitelten Aufsatze (Logos, Bd. V, 112—119) die Veranstaltung einer solchen Gesamtausgabe als »eine Ehrenpflicht der Deutschen gegen das Andenken dieses Großen« bezeichnet und hinzugefügt: »Es ist schon merkwürdig, daß ein Ausländer daran erinnern muß: sie werden hoffentlich nicht warten, bis Ausländer auch deren Erfüllung übernehmen!« Die vorliegenden beiden

Digitized by Google

stattlichen Bände haben nun die Ehrenschuld der Deutschen eingelöst und dem Leben Fichtes ein würdiges Denkmal gesetzt; sie geben zugleich ein schönes Zeugnis deutschen Fleißes und deutscher Gründlichkeit.

Die Aufgabe, die Hans Schulz zu lösen hatte, war schwieriger, als Adolfo Ravá seiner Zeit gemeint hat, wenn er schrieb: »Eine in diesen Umrissen gehaltene Ausgabe von Fichtes Briefwechsel wäre also ein unschwer auszuführendes, nicht allzuviel Zeit erforderndes Werk . . .« Denn es galt nicht nur die an vielen verstreuten Orten bereits gedruckten Briefe zu sammeln und sie mit den Originalen zu vergleichen (wobei sich ergab, daß insbesondere die von Fichtes Sohn veranstaltete Ausgabe viele Mängel und absichtliche Abänderungen aufwies), sondern es galt außerdem möglichst viele noch ungedruckte Briefe aufzuspüren. Der Herausgeber hat keine Mühe gescheut, um seine Sammlung so vollständig als irgend möglich zu machen; er hat private Familienarchive und Autographensammler ermittelt und ihre Schätze der Oeffentlichkeit erschlossen. Nicht nur der philosophische Arbeiter, sondern jeder Deutsche, der seine Sprache liebt, und der weiß, wo die Quellen deutscher Kraft sprudeln, wird Hans Schulz für die von ihm geleistete Arbeit Dank wissen. Von den 658 Nummern der Sammlung sind nach meiner Zählung 164 von Schulz zum ersten Male gedruckt worden, darunter befinden sich für die innere geistige Entwicklung wie für den äußeren Lebensgang wichtige und aufschlußreiche Dokumente und Briefe von Fichtes eigener Hand, und zwar aus allen Epochen seines Lebens, ferner eine sehr große Zahl von Briefen seiner Gattin, die das Bild ihres innigen Verhältnisses zu Fichte, sowie das ihrer reinen und frommen Seele anschaulicher und reicher gestalten, endlich wertvolle Briefe von bedeutenden Zeitgenossen, von Schülern und Freunden.

Es ist heute üblich geworden, an das Leben großer Männer mit der Methode psychoanalytischer und überhaupt psychopathologischer Forschung heranzutreten und dann mit Vorliebe Züge menschlicher Schwäche oder Kleinheit hervorzuzerren und sich darüber zu freuen, daß auch der Genius »nur ein Mensch« und noch dazu kein »normaler« war, daß die »Heldenverehrung« mithin nirgends ein geeignetes Objekt findet, wenn sie sich nüchterne Augen einsetzt und realistisch sieht, was wirklich gewesen ist, statt das allzumenschliche Antlitz idealisierend zu verklären. Ich gestehe, daß ich zu den altmodischen »Laien« gehöre, die sich solcher Methoden nicht bedienen, wenn sie das Wesen und die Persönlichkeit derjenigen prüfen, die Großes geleistet haben, daß ich solchen Methoden mißtraue, und daß ich lieber noch glaube, das Innere und Innerste solcher Männer bleibe uns Kleineren verborgen, selbst wenn wir jede Zeile kennen, die sie geschrieben haben. Auch an Fichte hat man sich mäkelnd und richtend herangewagt und »charakterologisch« allerlei Mängel an ihm entdeckt. Die vorliegende Gesamtausgabe der Briefe hat einem Rezensenten nur als Beweismaterial dafür gedient, daß die althergebrachte pathetische Verehrung des Menschen

Digitized by Google

Fichte bei näherem Zusehen den »Tatsachen« nicht standhalte, daß Fichte im Grunde ein unverträglicher Egoist mit einem ins Groteske gesteigerten Selbstgefühl war usw. Solche Köpfe könnten nachträglich das Verfahren des Sohnes zwar nicht rechtfertigen, aber verständlich und sogar sympathisch machen, der das Bild seines Vaters ein wenig retuschierte, wohl in der dunklen Ahnung, daß die »Welt« nicht fähig ist, das Große groß zu schauen, wenn es nicht ganz und gar über ihre eigene niedere Sphäre herausgehoben wird. Für den Kammerdiener gibt es bekanntlich keinen Helden. Es gehört schon ein gewisser perspektivischer Blick dazu, um an einem großen Manne Großes und Kleines richtig zu bewerten, ein Blick, der nicht an der Oberfläche haftet, sondern in die Tiefe dringt. Die Menge der seichten Gaffer kann vielleicht nur dadurch zu Ehrfurcht und Bewunderung gezwungen werden, daß man sie in einem beträchtlichen Abstande von dem Helden entfernt hält. . . .

Aber für diese Menge ist die Briefsammlung freilich nicht verfaßt, sondern für diejenigen, denen die Gestalt Fichtes nur um so ragender und gewaltiger erscheint, je mehr sie die volle Wahrheit über ihr irdisches Werden und Walten erfahren. Wenn sich jetzt zeigt, daß Fichte nicht immer mit gleicher Festigkeit und Treue an seiner Braut gehangen hat, daß er innere Kämpfe mancherlei Art zu bestehen hatte, ehe er sie als sein Weib heimführte, wenn sich zeigt, daß die Beziehung zu seiner Mutter zeitweise recht getrübt war, wenn wir hören, daß Fichte in dieser Hinsicht, wie in anderer, kein Engel, sondern ein Mensch war, so bleibt es um so wunderbarer und herrlicher, daß dieser menschliche Mensch eben doch nicht »nur« ein Mensch war, sondern zugleich ein »Uebermensch«, dessen geistige und seelische Ausmaße auch die neue Ausgabe nicht im geringsten verkleinert. Fichte hat an seinem Leben seine Lehre wahr gemacht, daß der Mensch sich selbst durch sein eigenes Handeln seinen Charakter zu verschaffen habe. Diese Lehre wäre nicht wahr, er hätte sie selbst nicht leben können, wenn es von vornherein schon der Charakter gewesen wäre, zu dem er sich erst durch die Energie seines Willens gestaltete. Er wußte es selbst, daß seine »Natur« diesem Willen Schranken auferlegte, aber er spannte ihn aufs höchste, um die Schranken zu überwinden und das Ideal, das ihm vor der Seele schwebte, in sich selbst zu verwirklichen. Mit unbestechlichem Blicke sieht er die Schlacken seines Wesens und sucht sie in der Glut seines Herzens umzuschmelzen. Die jetzige Ausgabe macht dieses Ringen mit sich selbst und Arbeiten an sich selbst deutlicher, als es uns bisher werden konnte, eben dadurch entfaltet sich das Bild des Mannes noch großartiger und erhabener vor uns und offenbart sein stetes inneres Wachsen.

Die Beschäftigung mit Fichte wird durch die Schulzesche Briefsammlung neue Anregungen erfahren. Der beste deutsche Kenner des Lebens Fichtes, Fritz Medicus schreibt, in seiner Besprechung des Buches (in der Neuen Zürcher Zeitung vom 12., 15. und 16. Juli 1925): »Von der neuen Veröffent-

Digitized by Google

lichung, dem Ergebnis schier endloser Arbeit, muß gesagt werden, daß durch sie die gesamte Fichteforschung vor eine neue Sachlage gestellt ist ..... Es wird lange dauern, bis die Fülle des neuen Stoffes einigermaßen verarbeitet ist, bis insbesondere die zahlreichen neuen Spuren, die die Hoffnung weiterer Aufhellungen geben, zu bestimmten Zielen geführt haben.« Daß auch jetzt noch mancherlei zur Verbesserung des Textes getan werden kann, versteht sich von selbst. Ich möchte auf Grund meines eigenen Fichte-Studiums nur erwähnen, daß — wie ich schon an anderer Stelle gezeigt habe (Von Kant bis Hegel, Bd. II, S. 137 f.) — der von Fichte an Schelling gerichtete Antwortbrief vom 15. 10. 1801 nicht abgesandt worden, vielmehr mit der »Beilage« identisch ist, die Fichte im Brief vom 15. 1. 1802 zweimal erwähnt (Kritische Gesamtausgabe, Bd. II, S. 347 und 350), und die Schulz beide Male für verloren hält.

Zum Schlusse sei noch dem Verlage gedankt für die schöne Ausstattung, die er dem Werke gegeben hat.

Richard Kroner.

Emil Lask, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Eugen Herrigel. III. Band. Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1924. 318 Seiten.

Mit diesem Bande liegt das gesamte Schriftwerk von Lask abgeschlossen vor uns. Enthielten die ersten zwei Bände die bereits vom Verfasser selbst herausgegebenen gewesenen Schriften und Reden, so bringt dieser den Nachlaß Lasks, für dessen Durcharbeitung, Sichtung und Druckfertigmachung wir dem Herausgeber seiner Schriften nicht dankbar genug sein können. Denn gerade aus ihm erhalten wir einen unmittelbaren Eindruck von dem, was auch Herrigel selbst schon in seiner ausgezeichneten Darstellung der Laskschen Lehre im »Logos« Band XII S. 100 ff. genügend zum Ausdruck brachte: von dem unablässigen, bisweilen geradezu qualvoll anmutenden Ringen Lasks um eine saubere und endgültige Lösung der ihn beschäftigenden Probleme. Dabei war es vor allem die Wendung von einem ursprünglichen radikalen Objektivismus zu einem mehr und mehr aus der Sache selbst hervorgehenden Subjektivismus, welche die Hauptrichtung von Lasks immerfort wühlender Revolutionarität darstellte.

Dieser dritte Band nun gibt eine Fülle von Aufzeichnungen, die den verschiedensten Perioden des Laskschen Denkens entstammen, und in ihrer z. T. notizenhaften Unmittelbarkeit oft schlaglichtartig Lasks geheimste Intentionen enthüllen. — Zu vier größeren Gruppen ist das Nachlaßmaterial von Herrigel zusammengefaßt worden. Die erste ist in der Hauptsache eine Plato-Vorlesung, in Form knapper, telegrammstilartiger aber durchaus zusammenhängender Aufzeichnungen, im Umfange von 40 Seiten, denen noch 10 Seiten aus den »nachträglichen Bemerkungen« zu diesem Stoffe beigegeben sind. Die zweite, etwa 110 Seiten umfassende Gruppe enthält Bemerkungen und Entwürfe »Zum System der Logik«, die über das aus seiner Kategorienlehre und seiner Urteils-

Digitized by Google

lehre Bekannte hinaus manche neuen Gedanken Lasks ans Licht bringen. — Dasselbe gilt von der dritten, 70 Seiten umfassenden Gruppe, die »Zum System der Philosophie« betitelt ist, während die vierte, 60 Seiten starke »Zum System der Wissenschaften« gehörige Gruppe u. a. die von Lask als Logos-Aufsatz geplante, dann aber wieder zurückgezogene[1]) »Einteilung der Wissenschaften« enthält. — Zuletzt sind noch die (vier) Bücherbesprechungen Lasks im »Logos« und im »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik«, die nicht selbst in die »Gesammelten Schriften« mit aufgenommen werden konnten, bibliographisch aufgezählt. Ein gutes Namen- und Sachregister für alle drei Bände beschließt das Werk. — Als wertvolle Beigabe ist das Faksimile anzusehen, das dem Graphologen auch von dieser Seite Aufklärendes und Bestätigendes über die Persönlichkeit Lasks zu sagen weiß. —

An der Aufmachung sei für alle drei Bände als wohltuend für das Auge hervorgehoben die verwendete relativ kleine Drucktype und der dadurch ermöglichte etwas größere Zeilenabstand, der das Druckbild der Buchseite aus dem geschmack- und distanzlosen Ineinander der Zeilen (der Disproportioniertheit von Buchstabengröße und Zeilenabstand) der letzten Jahrzehnte wieder mehr dem so schön ausgewogenen Druckbilde der meisten Erzeugnisse unserer klassischen Epoche annähert. — L. W.

Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin 1924, B. G. Teubner. X und 265 Seiten.

Ein Buch, wie wir es uns nur wünschen konnten. Das so oft und viel erörterte Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft wird hier mustergültig behandelt, wir dürfen sagen: gelöst. Um es sogleich zu sagen: Individuum und Gemeinschaft kommen beide gleichmäßig zu ihrer Geltung; keines wird zugunsten des andern ausgetilgt oder zurückgesetzt. Es besteht Reziprozität zwischen Individuum und Gemeinschaft, lückenlose Verschränkung zwischen individueller und sozialer Produktivität, was aber nicht bedeutet, daß einem Ausgleich der Werke und Leistungen auch nur im geringsten das Wort geredet werden soll (S. 220). Als Historiker, der allen Anlaß hat, die Bedeutung der Persönlichkeit zu betonen, und der sich in demselben Maß genötigt sieht hervorzuheben, daß der Einzelne nicht isoliert in der Welt steht, fühle ich mich durch L.s Darlegungen vollauf befriedigt.

In meiner Eigenschaft als Historiker möchte ich aber einige Einwendungen gegen die Art machen, in der L. mehrere von den bisherigen Versuchen der Lösung unseres Problems kritisiert. L. wird vielleicht erwidern, es sei gleichgültig, ob er über bisherige Lösungsversuche richtig oder unrichtig berichte; es komme ihm nur darauf an, seine Anschauung auf der Folie unrichtiger Vorstellungen wirksam vorzuführen. Demgegenüber würde ich erstens geltend machen, daß ich

1) Siehe Herrigel Logos Band XII, S. 115.

Digitized by Google

als Historiker die Empfindung habe, zur Verteidigung der unrichtig geschilderten Meinungen verpflichtet zu sein, zweitens, daß unter Umständen eine unrichtige Darstellung davon abhält, wertvolle Darlegungen zur Kenntnis zu nehmen und zu verwerten. Natürlich gebe ich zu, daß L. nicht verpflichtet war, über sämtliche bisherigen Lösungsversuche zu berichten. Er selbst gibt im Vorwort einen Fingerzeig hinsichtlich der von ihm getroffenen Auswahl (S. VII): er polemisiere fast ausschließlich gegen solche Autoren und Lehrmeinungen, denen er in mehr als einer Hinsicht gerade besonders nahestehe, während er eine Auseinandersetzung mit denjenigen wissenschaftlichen Behauptungen unterlasse, von denen die eigene Position durch unüberbrückbare Abstände geschieden sei.

Aufgefallen ist mir, daß L. Lamprechts kollektivistische Theorie nicht erwähnt, die sich doch ebensogut wie Spenglers Kulturkreistheorie als Folie für die Darlegung von L.s eigener Auffassung verwenden ließe [1]). Wir haben darin wohl ein Zeichen dafür zu sehen, wie sehr Lamprecht durch Spengler in den Hintergrund gedrängt worden ist; bis zu diesem war es jener regelmäßig, an dessen Beispiel man gegensätzliche Anschauungen erläuterte. Ausgiebig zieht L. Spengler heran und lehnt ihn kräftig ab. Wenn ich damit ganz einverstanden bin, so erwacht mein Widerspruch gegen das Bemühen von L., auch die Romantik als Trägerin einer mehr oder weniger kollektivistischen Anschauung abzulehnen, wenngleich hier L.s Ablehnung milder ist. Inzwischen hat P. Kluckhohn in seinem Buch »Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik« (1925) S. 84 zwar den Widerspruch L.s gegen die »organische« Theorie zustimmend erwähnt, aber diese Zustimmung dadurch eingeschränkt, daß er es für unberechtigt erklärt, den Tadel auf die Romantiker auszudehnen: »die Romantiker betonen bei aller Hingabe an die Staatsgemeinschaft immer wieder den Wert der Eigentümlichkeit, sowohl der Eigentümlichkeit der Einzelpersönlichkeit wie der der kleineren Gemeinschaftsbildungen«. Und in der Tat bietet das Buch von Kluckhohn eine Menge von Beispielen dafür, wie treffend die Romantiker das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft — ganz im Sinn von L.! — erfaßt haben, sei es in bezug auf den Staat, sei es auf andere Verhältnisse. Man wird um so weniger der Romantik den Vorwurf einer einseitig kollektivistischen Auffassung machen dürfen, als sie ja gerade zuerst die Persönlichkeit als Individualität verstanden hat [2]). Dabei wollen wir nicht bestreiten, daß einzelne ihrer Aeußerungen kollektivistisch klingen oder wenigstens nicht vorsichtig genug formuliert sind, um eine kollektivistische Deutung auszuschließen. Jedenfalls kann jedoch die romantische

1) Vgl. meine »Historische Periodisierungen« S. 11 f. und Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 18, S. 453.

2) Vgl. meine »Gesch. der deutschen Geschichtsschreibung« 2. Aufl. S. 9.

Digitized by Google

Auffassung nicht als eine vorzugsweise kollektivistische bezeichnet werden.

L. macht dann zum Gegenstand seiner besonderen Kritik die organische Theorie, der er die »Mediatisierung der personalen Sphäre« und »die Entwertung der Sinnsphäre« vorwirft (S. 190). Er unternimmt den Beweis für die Irrigkeit der Vorstellungen, die mit der organischen Theorie gegeben sind, namentlich durch Hinweise auf Spenglersche Konstruktionen. Indessen Spengler macht sich — ebenso wie die Positivisten und Naturalisten [1]), zu denen wir ihn nicht ohne weiteres rechnen — einer Uebertreibung der von den Romantikern vertretenen organischen Theorie schuldig; man darf nicht Spenglers Organologie mit aller Organologie gleichsetzen. L. (S. 190) nennt ihn »den reinsten Abkömmling der klassischen Organologen«. Wer aber sind »die klassischen« Organologen? Etwa die Romantiker? Sie machen vom Organismusgedanken einen viel zarteren Gebrauch als Spengler. Es gibt »Organologen«, die ganz naturalistisch verfahren. Der interessanteste unter ihnen ist Bluntschli, weil er ein Mann von großen wissenschaftlichen Verdiensten und von wissenschaftlichem Ernst ist. Seine hierher gehörige Schrift vom Jahre 1844 [2]) ruht auf kraß naturalistischen Vorstellungen. Er war Jünger der — romantischen — historischen Rechtsschule; jene Schrift hat er aber nicht unter deren Einfluß verfaßt, sondern unter dem von Rohmer. Die krassen Organologen finden sich sonst unter den naturalistischen »Soziologen«. Ihnen gegenüber ist doch sogar Spengler als zurückhaltender Organologe zu bezeichnen.

Die Schwierigkeit, die mit Wort und Begriff Organ gegeben ist, weiß ich natürlich vollauf zu würdigen. Ich habe selbst in meiner »Geschichtsschreibung« (S. 79 ff.) eine längere Betrachtung der Frage gewidmet, in welchem Maß die Verwendung naturwissenschaftlicher Bilder und Vergleiche bei der Deutung geschichtlicher Erscheinungen zulässig ist. Wenn sich die mit ihr verbundenen Gefahren nicht bestreiten lassen, wenn durch den naturalistischen Vergleich die Dinge leicht umgebogen werden, und die wahre Erkenntnis verhindert wird, so bringt es doch die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis- und Beschreibungsmittel mit sich, daß wir der naturwissenschaftlichen Bilder nicht entbehren können. Unentbehrlich sind sie uns vielleicht nicht so sehr für die positive Schilderung der historischen Erscheinungen als vielmehr zur Abwehr irriger Deutungen. So hat denn der Organismusgedanke seine besondere und — wir stehen nicht an zu sagen — große Geschichte mit seiner Verwertung in dem Kampf gegen die mechanistische Staatstheorie. Die Gefahr des Mißverständnisses wird bei der Verwendung derartiger Bilder stets um so geringer sein, je mehr wir uns stets gegenwärtig halten, daß es sich nur um ein Bild handle, und je mehr wir uns über die begrenzte Leistungsfähigkeit eines aus andern Verhältnissen übernommenen Bildes

1) S. meine »Geschichtsschreibung« S. 79 f.

2) Vgl. über diese Schrift meine »Geschichtsschreibung« S. 81.

Digitized by Google

im klaren befinden, je mehr wir uns mit vollem Ingrimm gegen allen Naturalismus waffnen. Es ist gewiß mißlich, daß die von uns gebrauchten Bilder, regelmäßig der Welt der räumlichen Verhältnisse entlehnt, damit schon die Gefahr der mechanistischen Vergröberung in sich tragen. Indessen man hat manche Bilder gerade deshalb auch gebraucht, um der mechanistischen Vergröberung entgegenzutreten, und eben der Organologie wird man den Ruhm zuerkennen, daß sie diesen guten Dienst in weitem Umfang geleistet hat. Vielleicht darf man doch zwischen verschiedenen Bildern unterscheiden: es gibt solche, durch die der gesellschaftliche Vorgang, das gesellschaftliche Verhältnis ganz leidlich veranschaulicht wird, während andere weniger dazu dienen und weitere ein Verhältnis andeuten, das dem gesellschaftlichen entgegengesetzt ist. Wenn wir aber zwischen zweckmäßigen und unzweckmäßigen Vergleichen unterscheiden können, so ist damit doch die grundsätzliche Berechtigung solcher Bilder ausgesprochen.

Wie gegen den Organbegriff, so kämpft L. auch heftig gegen den romantischen Volksgeistbegriff. So sehr wir ihm aber darin zustimmen, daß das Leben der Person in sich selbst zentriert, nicht bloßer Ausdruck einer transpersonalen Wesenheit ist (S. 193), so hat die Romantik doch diese Tatsache mit ihrem Volksgeistbegriff nicht bestreiten wollen. Es ist unter den Romantikern um die Rangstellung von Persönlichkeit und Volk, Individuum und Gemeinschaft gestritten worden; einzelne haben der Gemeinschaft eine übergeordnete Rolle zugesprochen. Im ganzen genommen darf man der Romantik den Vorwurf, sie deute das Leben der Person als »bloßen Ausdruck« einer transpersonalen Wesenheit, nicht machen, weil sie, wie schon bemerkt, ja die Persönlichkeit in ihrer selbständigen, eigenartigen Bedeutung entdeckt hat. M. E. liegt schon in dem Umstand, daß die Romantiker so wie Hegel die Personen in verschiedenem Maß und in verschiedener Art Inkarnation des Volksgeists sein lassen, ein Beweis gegen die Ansicht, sie faßten sie als »bloßen Ausdruck« einer transpersonalen Wesenheit. Kluckhohn a. a. O. S. 44 f. macht geltend, daß die Präponderanz der Gemeinschaft von Fichte einseitiger vertreten werde als von den Romantikern. L. will gegenüber dem Einwand, die Wendung vom »Geist« einer Gruppe sei nur als Bild gedacht, betonen, daß »das Bild dasjenige, was es zu klären bestimmt war, in Wahrheit unkenntlich macht« (S. 135). Der Streit wird sich hier durch die Erwägung erledigen lassen, daß wir das Bild nicht zu äußerlich nehmen dürfen und daß wir uns — worüber wir schon sprachen — gegenwärtig halten müssen, daß das gebrauchte Bild nur ein unvollkommenes Hilfsmittel ist. Und ferner wird es gestattet sein zu fordern, daß der Forscher, der einen Terminus ausmerzen will, dafür einen geeigneteren zur Verfügung stellt. Sollen wir den Ausdruck »Volksgeist« fallen lassen, so muß uns, zumal uns Historikern, für unsere häusliche Praxis, ein besserer geboten werden. Einen solchen liefert uns L. nicht. Er hilft sich selbst gelegentlich mit dem Wort »Geist« (S. 196), wie auch mit dem Wort »Organ« (S. 121).

Digitized by Google

S. 153 spricht L. schön über »den Vorzug und den Reiz des Organismusgedankens«. Wenn er dann aber hinzufügt, es sei »seine Schwäche, daß er wie keine andere (!) unter den universalistischen Gesellschaftsauffassungen die Auflösung des personalen Daseins offenbar werden läßt, die ein unablegbares Attribut dieser Lehren bildet«, so fragen wir erstens: welche andere universalistischen Gesellschaftsauffassungen hat er hier im Sinn? Zweitens und vor allem ist nachweislich bei unendlich vielen Historikern, die vom Organismusgedanken Gebrauch machen, »die Auflösung des personalen Daseins« nicht vorhanden. Die überwiegende Mehrzahl der Historiker ist sich stets darüber klar gewesen, daß »Organ« ihnen nur Bild und Hilfswort ist; sie haben den Begriff nicht schroff naturwissenschaftlich gefaßt[1]).

L. wendet sich, wie bemerkt, in seiner Polemik besonders viel gegen Spengler, läßt aber nicht erkennen, daß zwischen ihm und den Romantikern ein Unterschied der Auffassung besteht. Und doch ist es gerade lehrreich zu verfolgen, wie nach der Romantik eine Vergröberung der romantischen Anschauungen und Formulierungen einsetzt (ich habe diese Entwicklung in meiner »Geschichtsschreibung« eingehend geschildert), für die jene nicht verantwortlich gemacht werden darf. Das gilt nicht bloß von Spengler[2]), sondern von dem ganzen Kreis der Positivisten und Naturalisten, die von dem romantischen Erbe gezehrt, es aber nicht treu verwaltet haben. Es wäre lohnend, die romantisch beeinflußten Historiker wie Ranke mit ihren Vorstellungen von dem Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum vorzuführen: da hätten wir sehr erfreuliche Feststellungen zu machen; da könnte L. wieder und wieder seine Zustimmung aussprechen[3]).

Wie das Recht des Individuums, so wahrt L. andererseits auch das der überpersonalen Lebenseinheiten und bekämpft die Isolierung des Ich (S. 260). Nun, eben hier hat er ja in der Romantik den besten Vorkämpfer gegen eine solche Isolierung; sie hat das Ich in Verhältnis zu dem lebendigen Kosmos gesetzt.

Wenn ich nun glaube geltend machen zu dürfen, daß die Auffassung L.s im wesentlichen schon bei den Romantikern vorhanden ist, so will ich damit nicht im mindesten den hohen Wert der besondern Formulierung bestreiten, mit der er das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft beschreibt. Aber ich möchte folgendes sagen: L., der gegen die romantische Theorie vom »Volksgeist« und die

1) Gegen Litts Ansicht sei auch auf Richard Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung F. v. Hardenbergs (1925) S. 132, 133, 137 f. hingewiesen: die Romantik löscht keineswegs die Individualität aus, bei aller Betonung des überindividuellen Moments. »Die romantische Lebensanschauung ist voll von der Bejahung der Individualität« (S. 137).

2) Zu S. 226 sei bemerkt, daß der an Spengler S. 226 gerühmte »Takt« nichts Neues ist; neu ist nur seine Uebertreibung.

3) Ueber Vergröberungen bei Spengler, für die aber nicht die Romantik verantwortlich ist, vgl. noch S. 235 und 248.

Digitized by Google

gleichfalls romantische organische Theorie [1]) kämpft, kräftigt und stärkt durch seine glücklichen Formulierungen tatsächlich die romantische Auffassung; er liefert uns eine umfassendere Begründung für diese. Insofern er das, was die Romantik hat sagen wollen, mit logischer Schärfe und in glücklicher Form zum Ausdruck gebracht hat, dürfen wir ihn als ihren Vollender rühmen, vielleicht etwas als Vollender wider Willen oder wenigstens Erwarten, als Vollender der Romantik in dem Sinn, daß er dem romantischen Gedanken den bisher besten logischen Ausbau gibt.

Mit dem von mir bisher Gesagten hängt es zum Teil zusammen, wenn ich gegen Litt für O. Spann eintreten zu dürfen meine. L. erkennt dessen Verdienste an, rühmt namentlich (S. 84 f.) sein Verdienst, den Gedanken von der erweckenden Kraft des gesellschaftlichen Beieinander energisch in den Vordergrund der Theorie gestellt zu haben, macht ihm aber den Vorwurf des »Kollektivismus« [2]). Ich glaube, daß er damit doch nicht die eigentliche Intention der Darlegungen Spanns trifft. Wiewohl ich gern bekenne, daß ich hier die positive Formulierung L.s der von Spann vorziehe, so läßt sich doch mehreres geltend machen, was es verbietet, Spann als Kollektivisten zu bezeichnen. Nebensächlich mag es sein, wenn L. S. 157 hervorhebt, von Spann werde »die Analogie mit dem Organismus anerkannt«. Das tun wir Historiker ja mehr oder weniger alle (in dem eben dargelegten Sinn), obwohl wir wahrlich damit noch nicht zu »Kollektivisten« werden. Aber L. sieht sich genötigt zuzugestehen, daß Spann »einige Restriktionen, die die »Ichform des Geistes« gegenüber den verdinglichenden Wirkungen des Organismusgedankens sichern sollen«, macht. Wenn Spann sodann das »Ganze« scharf betont, so haben wir uns gegenwärtig zu halten, daß seine Front durchaus gegen die mechanistisch-individualistische Auffassung gerichtet ist. Mit edlem und schönem Pathos bekämpft er sie, was ja auch L. ihm als Verdienst anrechnet. Wollen wir das Wesen einer Sache bestimmen, so kommt es immer darauf an es zu würdigen, wozu sie im Gegensatz steht. So ist denn Spann nur richtig zu verstehen, wenn man ihn in seinem leidenschaftlichen Kampf gegen die Isolierung der Dinge, gegen den Individualismus und die mechanistische Auffassung würdigt. Hat er dabei in seinen Formulierungen das Individuum zu kurz kommen lassen, so liegt es doch gewiß nicht in seinem Sinn, es in der Weise der Kollektivisten auszutilgen. Und wer wollte bezweifeln, daß jener vom ihm geführte Kampf noch heute eine wissenschaftliche Notwendigkeit ist? L. (S. 161) macht auf das lehrreiche Verhältnis aufmerksam, daß »der alle naturalistisch-biologistischen Vorurteile weit von sich weisende Spann von seiner Ganzheitsauffassung her« zu derselben Anschauung gelangt wie der von der Naturphilosophie herkommende Driesch. Während aber L. diese Uebereinstimmung kritisch verwertet, möchte ich

1) Ueber deren Aufkommen vgl. neuerdings R. Samuel S. 139 Anm. 79.

2) So auch J. Binder, Philosophie des Rechts S. 305.

Digitized by Google

sie als etwas erfreuliches ansehen und gar nicht auffällig finden, da ja Driesch mit dem gleichen und berechtigten Eifer wie Spann für den Begriff der »Ganzheit« und für die Statuierung überindividueller Gesamtwesenheiten kämpft. Zuzugeben ist natürlich, daß Driesch mit seinen biologischen Formulierungen den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht gerecht werden kann.

Unbedingt beistimmen wird man L., wenn er (S. 101 f. und S. 260) die »Beziehungslehre«, wie sie in Köln gelehrt wird, ablehnt, übrigens in Gemeinschaft mit Spann.

Wir könnten aus L.s Buch noch vieles einzelne herausgreifen und zwar mit dankbarer Zustimmung. Schön spricht er S. 261 f. über Sinn und Bedeutung des Unbewußten, wobei er selbst die Berechtigung des Organismusgedankens anerkennt. Aber auch die Entdeckung des Unbewußten ist eine große Tat der Romantik; hier gerade zeigt sich für den Historiker deren Erfolg gegenüber der Aufklärung. S. 122 lehnt L. mit vollem Recht die Vorstellung ab, daß der einzelne lediglich der »Träger« des »Ganzen« sei. Es wird jedoch zulässig sein, trotzdem den Begriff des Trägers zu verwenden, insbesondere dann, wenn man zum Ausdruck bringen will, daß ein Einzelner vorübergehend, gelegentlich das Ganze in sich vertritt, und dann, wenn man hervorheben will, daß einer mehr als ein anderer Träger des Ganzen sei. Der Beachtung aller Historiker seien die Bemerkungen (S. 264 f.) über das Wesen der Geschichtswissenschaft und das, was sie leistet, empfohlen: diese Betätigung tritt mit dem Werden einer Kultur mit Notwendigkeit hervor. Hierher gehören auch die Ausführungen über den »Bericht« als »ein grundlegendes Aufbaumotiv des geschlossenen Kreises« (S. 128); der »Bericht« als wissenschaftliche Disziplin ist aber die Geschichtswissenschaft. Vgl. S. 131: das Vergangene nicht ein Abgetanes und Versunkenes, sondern ein in dieser Gegenwart »Aufgehobenes«.

Vermißt habe ich ein näheres Eingehen auf die Frage des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Seiten der Kultur eines Volks (vgl. meine »Historischen Periodisierungen« S. 11 ff.), ein Problem, das doch auch dem Thema »Individuum und Gemeinschaft« angehört und das von Lamprecht und Spengler in der für sie charakteristischen krassen Art behandelt worden ist. L. streift jene Frage nur (S. 216 f., S. 226 f). Gern hätte man von ihm darüber mehr gehört.

Im Vorstehenden habe ich die vorliegende zweite Auflage von L.s Buch als eine ganz neue Arbeit behandelt. Sie unterscheidet sich in der Tat ganz wesentlich von der ersten.

Freiburg i. B. G. v. Below.

Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Herausgegeben im Auftrage des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln, von Max Scheler. — Mit Beiträgen von Justus Hashagen Paul Hönigsheim, Wilhelm Jerusalem, Paul L. Landsberg, Paul Luchtenberg, Kuno Mittenzwey, Helmuth Plassner, Max Scheler, Lore Spindler, Walter Johannes Stein, H. L. Stoltenberg, Vollrath, L. v.

Digitized by Google

Wiese. Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig 1924. 450 Seiten.

Dieses Buch ist vor allem insofern wichtig zu nehmen, als es ein Dokument des beginnenden Zusammenarbeitens von Philosophie und Einzelwissenschaften darstellt, deren bisherige — was die faktische Arbeit betrifft — getrennte und aneinander vorbeigehende Forschungswege auch einen der zu überholenden Zustände der letzten Jahrzehnte bildete. So enthält das Buch als ersten Teil eine 150 Seiten umfassende, grundlagenschaffende kulturphilosophische Einleitung von Max Scheler, der dann als II. Teil eine »Formale Wissenssoziologie und Erkenntnistheorie« und als III. Teil eine »Materiale Wissenssoziologie (geschichtliche Typen wissenschaftlicher Kooperation)« folgen. Die sehr verschiedenartigen, aber durchweg lesenswerten Beiträge der auf dem Titelblatt genannten Verfasser zeigen, wie ungeheuer weit auseinanderliegend heute noch die Gebiete und entsprechend die Wissenschaften sind, deren Vertreter hier zu Worte kommen. Einen ähnlichen Eindruck hat man aber auch von dem philosophischen Teil von Max Scheler selbst. Die zu nichts verpflichtende, rhapsodische Form seiner Darlegungen, in denen Ergebnisse von vier für demnächst in Aussicht gestellten Werken Schelers (einer »Philosophischen Anthropologie«, einer »Metaphysik, I. Band« und des IV. und V. Bandes seiner Schriftenreihe »Zur Soziologie und Weltanschauungslehre«) — vorweggenommen und ad hoc zusammengerafft sind, macht es schwer, hier irgendwo kritisch einzuhaken. In einem ersten (kleineren), allgemein-kultursoziologischen Teil entfaltet Scheler eine Fülle von Thesen, deren jede zu einer umfangreichen Erörterung Anlaß gäbe. Der zweite, die Fragen speziell einer Wissenssoziologie aufrollende Teil ist von derselben Art einer Fülle hingeworfener, in jedem Falle aber zum Selbstnachdenken anreizender Grundsätze. Ihren Hauptwert haben diese kulturphilosophischen Darlegungen Schelers, auch in dieser kurzen und vorläufigen Form schon entschieden in ihrer Eigenschaft, einen ausgezeichneten (kritischen) Ausgangsboden abgeben zu können für alle auf die heutige wissenschaftliche Situation eingehen wollenden Erörterungen dieser Fragen; wobei wir nicht verhehlen wollen, daß, ungeachtet aller »Modernitäten«, der Geist dieses Werkes, seine Gesamthaltung und immerhin schon durchblickenden philosophischen Grundlagen unserer Meinung nach als Kompendium des heute schlechthin Ueberholungswürdigen zu gelten haben wird — so sehr es seinerseits in vielem Einzelnen noch Aelteres mag überholt und erledigt haben. —

Marburg. Dr. Ludwig Wagner.

Ernst Krieck, Menschenformung. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswissenschaft. Leipzig. Quelle u. Meyer (1925).

Krieck gibt die Absicht seines Buches im Nachwort (369) so kund: »Das vorliegende Buch befaßt sich vorwiegend mit Gegenständen der Vergangenheit und der Ferne; sein Sinn aber ist gerichtet auf allgemein-

Digitized by Google

gültige Dinge; auf die jederzeit und überall geltenden Gesetze der Typenzucht, auf den in aller Erscheinung und allem Wandel unveränderlichen Aufbau des Menschentums, seine objektiven Werte, seine Formen und Normen.« Man könnte diese Absicht wohl auch als Soziologie der Erziehung bezeichnen, wenn nicht dieses Wort den Nebengedanken einer naturalistischen Theorie nahelegte, während Krieck in dem züchtenden Willen einen Hauptfaktor aller Entwicklung sieht und diese von ihren gestalteten Resultaten, den hochgezüchteten Typen her verstehen, nicht von ihren Anfängen aus nach Naturgesetzen konstruieren will.

Daß dabei Naturbedingungen und Ursprünge mitberücksichtigt werden müssen, entgeht ihm keineswegs. Im ersten Teile gibt er eine systematische Uebersicht über die verschiedenen Momente, die sich in jeder Zucht eines menschlichen Typus zusammenfinden. Er unterscheidet drei solche Momente: die sozialen Elementarformen, die Grundfunktionen, die Werte. Unter den Elementarformen stellt er den Geschlechtsverbänden (Familie, Sippe, Stamm), die früher oft allein berücksichtigt wurden, die geographisch (durch Nachbarschaft) bestimmten Gebietskörperschaften und vor allem die in Altersklassen gegliederte Männerbünde zur Seite. Als Grundfunktionen bezeichnet er Recht und Sitte, Religion, Technik. Ihnen entsprechend teilt er auch die Werte, oder besser die in den Gemeinschaften wechselnd herrschenden Wertordnungen, in eine kriegerische und politische, eine priesterliche und lehrhafte, eine wirtschaftliche und technische Typengruppe. In diesem Abschnitte fällt am meisten auf, daß nirgends bis zu den letzten, allgemeinen Werten zurückgegangen wird, überall nur geschichtlich besonderte Wertordnungen berücksichtigt sind. Der »unveränderliche Aufbau des Menschentums« wird infolgedessen nur in einer gemeinsamen Struktur der »Typenzucht«, gar nicht etwa in gemeinsamen Werten und Zielen gesucht, die durch alle Verschiedenheiten hindurchleuchten und sich in noch so verschiedener Art verwirklichen. Der Vernachlässigung oder Verachtung gemeinsamer oder besser allgemeingültiger Werte entspricht im zweiten Teile, in der Schilderung der geschichtlichen Typen und ihrer Zuchtformen, die eindrucksvolle Herausarbeitung scharf umrissener gegensätzlicher Gestalten. Umfassendes Wissen und tief mitlebendes Verstehen zeichnet diese Darstellungen aus, die im einzelnen zu referieren oder gar zu kritisieren nicht meine Absicht sein kann [1]). Auf den hohen Genuß, den

1) Nachprüfung und selbständige Orientierung erschwert Krieck dadurch, daß er seine Quellen nirgends angibt. Auch bei wörtlichen Zitaten wird nur der Autor, nicht Schrift und Seite, genannt. Diese Scheu vor der Anmerkung, mag sie aus der ästhetischen Sorge um das geschlossene Druckbild, aus der Angst, pedantisch zu erscheinen, oder woraus immer entsprungen, wird allmählich ein ernstes Hemmnis wissenschaftlicher Stetigkeit und Weiterbildung. Was bei rein gedanklichem Aufbau sich rechtfertigen läßt, das wird Mißbrauch, wo man sich auf Tatsachen verschiedenster Art, auf Nachrichten verschiedensten Ursprungs stützt.

Digitized by Google

die Lektüre dieser Darstellungen gewährt, muß es genügen, aufmerksam zu machen. Nur die Grundzüge von Kriecks Auffassung seien herausgestellt. Alle wirksame Erziehung ist Typenzucht. Typ bedeutet »Gleichförmigkeit der inneren Bildung in einem Menschenkreis: Gleichartigkeit der Haltung, der Gesinnung, der Bewußtseinskreise und der Funktionen« ... »Individualität ist naturgegeben, schicksalhaft; der Typ ist Ergebnis der Dynamik, des Kräfteausgleiches, der züchtenden Herrschaft, die allem Leben in ihrem Bereich ihr Gepräge aufdrückt« (358). Ein Typ entsteht nur, wo eine Wertrichtung herrscht, die anderen unterdrückt werden oder doch sich mit dienender Stellung begnügen, also aus »hohen Spannungen und Disharmonien« (123). Dabei sind primitive Kräfte oft hochvergeistigten überlegen (133). Aehnlich wie Hegel, nur ohne dessen Zuspitzung auf den Staat allein, betrachtet Krieck als den entscheidenden Faktor aller Erziehung das feste, Erzieher und Zögling gleichmäßig bindende Ganze, in das sie sich einzufügen haben, mit seinen Bräuchen, Weihen, Festen, Strafen, seiner Askese und Strenge. Unter den drei Momenten der Erziehung, Natur, Uebung, Vernunft, wird so das mittlere die Gewöhnung entscheidend, aber nicht als individuelle Uebung sondern als eingewöhnende, sich einwohnende Wirkung der Lebensformen und historischen Ordnungen. Rationale Zielsetzung und rationale Methodengestaltung machen nur einen recht bescheidenen Teil der Typenzucht aus (207). Die »Rasse« aber im Sinne eines Kulturtypus wird wesentlich als Erzeugnis der Lebensordnung erklärt; zumal das römische Zuchtsystem wird (216) als Rassebildner gepriesen. »Rasse ist verwirklicht im Volksganzen, seinen herrschenden Idealen und Ordnungen, nicht im Blut des Einzelnen« (219). Es ist deutlich, daß dieser Rassenbegriff sich decken soll mit dem Wertprädikat »Rasse« oder »rassig«, daß er sich mit dem naturwissenschaftlichen Rassenbegriff nicht decken kann.

Die ausgesprochene Absicht des Buches ist reinwissenschaftlich, wertfrei; das Buch selbst ist es nicht. Vielmehr nimmt Krieck deutlich Partei für festgefügte, streng begrenzte Zuchtsysteme, als deren bisher letztes er das preußische ansieht, wie es aus der Vereinigung der altpreußischen Strenge mit dem inneren Reichtum des deutschen Neu-Humanismus nach 1800 entstanden ist. Vielleicht aus Besorgnis, sein früheres Buch »Die deutsche Staatsidee« (1917) auszuschreiben, hat Krieck dieses System nicht analysiert. Und doch würde gerade dessen Darstellung gezeigt haben, daß Humanität nicht Verfallserscheinung und Sprengstoff zu sein braucht. Da die Reflexion auf die hinter den wechselnden Wertordnungen stehenden Werte fehlt, wird nur das Unterscheidende, Trennende der Typen betont — und doch lebt eine an Herder erinnernde Humanität in der Weite des Mitverstehens. Vor Herder und seinen Anhängern zeichnet Krieck die Erkenntnis aus, daß der Wille entscheidender Menschen die Lebensformen bestimmt. Aber ihre Aktivität wird mit Nietzsche als »Satzung

Digitized by Google

durch Willen und Wahl« als Wertschaffen gedeutet; und diese Satzung wird gleichgesetzt einem Leben, das Ziele und Entfaltungsrichtungen unmittelbar aus sich selbst empfängt (357). Die Gleichsetzung zweier Mythen, des Mythos vom Leben als einer sich selbst bestimmenden Gottheit, und des Mythos von Uebermenschen, die Werte nicht entdecken oder vernehmen, sondern aus unbegreiflicher Willkür schaffen, läßt sich vielleicht in einem beide umgreifenden Mythos ausgestalten, aber sie versagt vor dem Geiste, der sich auf seine Eigentätigkeit besinnt. Wer den Willen so hoch ehrt, wie Krieck es tut, und zwar den zielbewußten, nicht den blinden, der darf den Führer dieses Willens, den Logos, nicht herabwerten. Das rächt sich an seiner Stellung zur Gegenwart. Er bleibt hier bei Verzweiflung und Abwendung stehen, er verkennt, daß Gegenwart nicht wie Vergangenheit und Ferne in der halbästhetischen Form des charaktervollen Typus geschaut werden darf, daß sie vielmehr der Kampfplatz und die Werkstatt unseres Wollens und Formens ist, und daß uns die Ziele dieses Wollens nur von den gültigen Werten her gegeben werden können, wie wir sie gewahr werden, wenn wir uns um größte Freiheit, Weite und Reinheit des Werterkennens bemühen. Die Nachwelt mag uns historisch relativieren — für uns selbst stehen wir in der Gegenwart, die dem Ewigen verantwortlich ist. Dem Ewigen, wie wir es sehen — gewiß — aber anders ist es uns nicht sichtbar; und jener Zusatz mag uns vor Dünkel bewahren, soll uns aber nicht hemmen. Keineswegs soll Kriecks Pessimismus ein Optimismus entgegengesetzt werden. Im Gegenteil — wer nur auf den Zerfall der lebendigen Formen, auf den Sieg des Mechanismus sieht, muß Pessimist werden, wenn er nicht wie Spengler, sein Vergnügen am leeren Rausch der Größe hat und dadurch zu einem Optimismus kommt, der das von Schopenhauer allem Optimismus zugesprochene Beiwort »ruchlos« wirklich verdient. Aber solche Werturteile sind überhaupt unberechtigt, wo wir nicht zu urteilen, sondern zu handeln berufen sind. Zudem: wer überall die gestaltende Macht der Spannungen erkennt, die zu höherer Einheit vereint sind, wer das heraklitische Gesetz des Bogens und der Leier ehrt, warum lehnt er als unmöglich ab, daß aus den ungeheuren Spannungen der Gegenwart sich Kraft eines gestaltenden Willens eine strenge, gewaltige, neue Harmonie fügen kann?

Jonas Cohn.

Siegfried Marck (Breslau), »Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie«. — Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1925. 156 Seiten.

Die Schrift geht aus von der von Cassierer geprägten Formel des Gegensatzes von Substanz- und Funktionsbegriff, und zeigt, wie dieser, analog zu seiner Anwendung in den mathematischen Naturwissenschaften, als philosophisches Grundkategorienpaar nun auch in der Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft seine Rolle gespielt hat. Und zwar sind es hier, in Parallele zur materiellen Substanz

Digitized by Google

der Naturwissenschaften, die Begriffe des Staats und der Rechtsperson, welche, ihrer alten »ontologischen Verdinglichung« entrissen, insbesondere bei Stammler, Binder und Kelsen in ihrer Fassung als Funktionsbegriffe durchgeführt wurden. Da bei dem Letzten der Genannten diese Entwickelung einen gewissen Höhepunkt erreicht, wird seine Lehre in einem zweiten Kapitel knapp dargestellt, um von deren Kritik aus zu einem jenseits von Substantialismus und Funktionalismus liegenden, dennoch »neukritizistisch« bleiben wollenden Standpunkt vorzudringen. Es wird gezeigt, wie bei Kelsen die Funktionalisierung der obersten Rechtsbegriffe zugleich eine Formalisierung und Inhaltsentleerung bedeutet, damit aber keineswegs die einzige Möglichkeit einer radikalen, neukritizistisch orientierten Rechtslehre darstellt. Dies macht sich schon in der weiteren Entwickelung der Kelsenschen Schule selbst bemerkbar, in welcher die vernachlässigte (soziologische) Inhaltlichkeit wieder mehr zu ihrem Recht zu kommen trachtet: so in Merkls Lehre vom »Stufenbau des Rechts« (die u. a. sogar von Kelsen selbst später in sein System eingebaut wurde), und weiterhin in Sanders Theorie, die durch Uebertrumpfung des Logismus und Funktionalismus diesen selbst zu überwinden bestrebt ist.

Marck selbst sieht nun den jetzt zu vollziehenden Schritt darin, daß man das neueste Stadium in der Entwickelung der Psychologie auch für das Rechtsgebiet fruchtbar mache. In jener nämlich ist zwar der substantialische Dingbegriff der Seele endgültig abgetan, ihre »monadische Struktur« aber nur um so deutlicher hervorgetreten und zur Geltung gekommen, und hat so dem bisherigen Begriff der Seele als eines bloßen Relations- oder Funktionsbündels einen Einschlag von Substantialität verliehen, der sie ebenso über ihre frühere substantial-, wie über ihre spätere funktional-einseitige Auffassung erhebt. Dieser »dialektische« Begriff der Monade wäre auch in der Rechtsphilosophie als derjenige anzusehen, der dem Streit zwischen Substantialismus und Funktionalismus endgültig ein Ende zu bereiten geeignet sein würde; und dies auf einem Boden, der dennoch streng kritizistisch bleiben könnte, und also einer phänomenologischen oder »neuromantisch-metaphysischen« Art der Ueberwindung dieses Gegensatzes nicht bedürfte.

Die Schrift ist klar aufgebaut, die wiedergegebenen Lehren gut und knapp dargestellt und der Grundgedanke einheitlich durchgeführt. Sie ist als Symptom dafür zu nehmen, daß der Grundtendenz der Zeit, aus dem (ganz allgemein gesprochen) neukantischen Dualismus aller Art zu einer neuen Einheit zu gelangen, sich auch der Neukantianismus selbst nicht entziehen kann, und demgemäß ein jeweilig »Drittes« — hier die »Monade«, den »monadologischen Funktionalismus« des Rechtssubjekts, — in seinen Horizont mit aufzunehmen versucht; wobei immerhin zu fragen bliebe, wodurch sich denn das »kritizistische« Moment — der Sache nach — von einem neuartig angesetzten

Digitized by Google

»metaphysischen« (besser: ontologischen) noch unterscheiden solle, auf das die Entwickelung der wissenschaftlichen Lage der Zeit aus sachlicher Notwendigkeit hindrängt.

Dr. Ludwig Wagner.

Zelfbewustwording des Geestes (Das Selbstbewußtwerden des Geistes), door J. Hessing. Amsterdam, W. Versluys' Uitgevers-My.

Ein noch so gut gemeinter Versuch, dieses Werk zu empfehlen, muß notwendigerweise etwas Lächerliches haben, insoweit nämlich einerseits diejenigen, für welche eine solche Empfehlung noch nötig wäre, dieses Buch ruhig ungelesen lassen können, während andererseits für die, welche es lesen werden, weil sie es lesen können, jede Empfehlung durchaus überflüssig ist. Und wenn es sich auch irgendwie rechtfertigen ließe, zum Lesen dieses Buches anzuregen, auch dann noch würde wenigstens der Augenblick dazu noch lange nicht reif sein. Es ist kaum ein Vierteljahr her, daß der letzte und umfangreichste Teil desselben in »De Idee«, dem Organ der holländischen Bolland-Gesellschaft für reine Vernunft, abgedruckt wurde, kaum ein Vierteljahr also ist uns Zeit gelassen, uns mit seinem Inhalt zu befassen. Zu meinen, daß diese Zeit genügend wäre, um etwas auszusprechen, was einer Beurteilung ähnlich sieht, ist töricht. Denn abgesehen von der Frage, wem unter uns es gegönnt ist, in ruhiger Entfernung von den täglich wiederkehrenden, den Geist ablenkenden und zerstreuenden Sorgen und Nöten des materiellen Lebens, sich der sauren und — vor allem! — »nutz«losen Arbeit des Geistes zu widmen, wie sie Hessings Werk vom Leser fordert, auch abgesehen von der Frage, wo im allgemeinen die uneigennützige Selbstverleugnung gefunden werden mag, die bereit und imstande wäre, sich den Verzicht auf soviel Erholung gefallen zu lassen, um diesem Werke die hingebende Aufmerksamkeit zuwenden zu können, die ihm gebührt, handelt es sich vor allem um die Frage, welches Bewußtsein fähig sein wird, Hessings Selbstbewußtwerden des Geistes in kürzerer Zeit und mit geringerer Anstrengung zu verfolgen und mitzumachen, als es ihm selber gekostet haben muß.

Denn, sagen wir es hier nur gleich: Hessing, der ein großer Denker ist, hat uns hier die Früchte langer, unausgesetzter und geradezu rücksichtslos strenger Geistesarbeit gegeben, und er wird der Letzte sein, sich den Schein zu geben, als dürfte er nur an dem Baum schütteln, um jene Früchte mit spielender Leichtigkeit zu ernten. Im Gegenteil, jede Seite des Buches ist ein handgreiflicher Beweis der schweren, mühsamen Arbeit, die darauf verwendet worden ist.

Langsam, vorsichtig, aber mit unerschütterlicher Sicherheit, immer sich wiederholend, verbessernd, rechtfertigend schreitet der Gedanke fort in langen, wohlerwogenen, vielfach gegliederten Perioden, die nichts Spontanes, nichts Ueberraschendes haben, als Produkte eines sorgfältig abgeklärten, tiefen und ruhigen Urteils, aber dafür auch von spannender Prägnanz. Kein Satz, kein Wort erscheint überflüssig in diesem gedrungenen, massiven Sprachbau, worin der Rhyth-

Digitized by Google

mus des arbeitenden Bewußtseins pulsiert, hartnäckig und unentwegbar, so, daß es fast eintönig werden könnte, wenn nicht darin gleichzeitig ein stetig steigendes Crescendo herrschte. Ohne Rucke und Stöße, ohne Aufenthalt und Stillstand, ohne Ueberraschung, ohne Schwung bahnt sich der Geist den mühevollen Weg zu seiner Selbstaufklärung und seinem Selbstbewußtsein.

So wurde denn dieses Werk nicht eine Abhandlung über das Selbstbewußtwerden des Geistes, es ist dieses Selbstbewußtwerden selber in keinem anderen als Hessing selber, und so wurde es, mit all seiner Beherrschung und Unterdrückung beschränkter und beschränkender Spezialität, seiner leidenschaftslosen Selbstbelehrung, seiner unerbittlichen Selbstzucht, seiner durchaus neutralen Allseitigkeit, zugleich die persönlichste und individuellste Kundgebung von Hessings merkwürdig klarem kritischen Geist.

Welch ein himmelweiter Formunterschied mit dem Werke, dessen Heranziehung und Vergleichung es gleichsam herausfordert! Ich meine Bollands Werk. Denn unabhängig von der ziemlich einfältigen Frage, wer von beiden der Größere sei, läßt sich schon gleich feststellen, wie Hessings Stil sich sorgfältig fernzuhalten scheint von all demjenigen, was Bollands Ausdrucksweise kennzeichnete und für viele anziehend machte. Bollands meisterhafter Wortgebrauch, der seinem Vortrag wie seinen Schriften eine Glut, eine elementare Wirkungskraft verlieh, gegen die niemand kalt und gleichgültig bleiben konnte, hatte und hat noch immer einen großen Anteil an der Verehrung und Hochschätzung vieler, in deren Erinnerung er stets als Muster und Meister fortlebt.

Und trotzdem, oder eben deshalb, fragt es sich, ob diese Verehrung wohl immer auf das Beste und Größte in Bolland gerichtet ist, ob in dieser Hochschätzung Bollands gewaltiges Denken wohl immer zu seinem vollen Rechte kommt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Bolland noch immer mehr bewundert als verstanden und so denn wieder weniger geschätzt wird, als er verdient.

Diese Gefahr wird übrigens Hessing nicht laufen. Wer noch der suggestiven Wirkung der hinreißenden Sprache bedarf, um dem Begriffe zugänglich zu werden, wird dazu durch Hessings Buch nicht gelangen, aber auch diejenigen, die nicht von Bolland aufgerüttelt worden sind, werden nicht leicht sich emporgeübt haben zu der geistigen Askese, welche um des reinen Begriffes willen sich begnügen kann mit dem kargen, manchmal sogar trocknen Wort, welches bei Hessing die Vernunft redet.

Welchen Erfolg wird Hessings Werk haben? Versuchen wir uns nicht in Prophezeiungen. Eine hoffentlich in nicht allzu langer Zeit zu gewärtigende deutsche Uebersetzung möge hierauf eine vorläufige Antwort geben, denn auch für Holland läßt sich diese Frage noch nicht beantworten. Mir wenigstens kommt Hessings Selbstbewußtwerden des Geistes nicht als ein Werk vor, das sich mit Einem Schlage einen weiten Kreis bewundernder und begeisterter Leser erobern wird, sondern das vielmehr in strenger, geduldiger

Digitized by Google

Geistesarbeit erobert werden muß, um die Anerkennung zu finden, die es verdient. Seine rechte Würdigung aber wird es nicht eher finden, als bis es durch die Erscheinung des 2. und 3. Teiles zum Abschluß gebracht sein wird. Wenn auch bis dahin ein Urteil aufgeschoben werden muß, so steht doch zu hoffen, daß die »Vorbereitung«, welche der nun veröffentlichte erste Band sein will, auch hierin ihrer Aufgabe gerecht werde, daß sie dem vollständigen Werke den hohen Platz bereite, der ihm gebührt.

Rotterdam, im Januar 1926.

W. L. Thieme.

W. Meurer, Gegen den Empirismus. Leipzig. Meiner 1925.

»Gegen den Empirismus, und das bedeutet in seinem ganzen Umfange: gegen den Empirismus als Wissen und Erlebnis.« So die ersten Worte des Vorworts, und so auch der Inhalt der vier Abhandlungen des Buches. Nicht soll etwa gegenüber der empiristischen Philosophie eine aprioristische verfochten werden, sondern auch diese selbst wird abgelehnt, wie überhaupt alle Philosophie, die auf Grundlegung der empirischen Wissenschaft ausgeht, für die mit Kant die quaestio facti der wissenschaftlichen Erfahrung feststeht und nur die quaestio juris zu beantworten ist, also neben der Transzendentalphilosophie die Phänomenologie, die Ordnungslehre und alle verwandten Richtungen. Meurer bestreitet den Anspruch der empirisch forschenden Wissenschaft auf den Rang einer wahren Wissenschaft. Ihr Gegenstand ist nicht, wie sie behauptet, unmittelbar gegeben, sondern er ist zurechtgemacht, ist durchaus problematisch und dogmatisch. Es muß darum von der Philosophie in Frage gestellt werden, sie muß weiter zurückgehen zu dem wirklich unmittelbar Gegebenen. Und das ist für Meurer nur eins, die Tatsache, daß gewußt wird, daß alles was ist, nur gewußtes ist. Es gibt keine Möglichkeit, sich außerhalb des Gewußten zu stellen, aus irgendeinem Gegebenen etwas abzulesen. Das ist sein Satz von der Ursprünglichkeit des Wissens, den er als die »Ausgangseinsicht des großen Bedenkens« allem Empirismus entgegenhält. Dieser begeht den empirischen Irrtum, dem Gewußten ein Selbstbewußtsein gegenüberzustellen, Subjekt und Objekt, oder Ich und Gegenstand in absoluter Trennung als Ausgangspunkt zu nehmen, kurz, ein Einzelwesen als Wissendes dem Gewußten, dem Bereich der Inhalte, Gegenstände oder Objekt entgegenzusetzen. In der Ursprünglichkeit des Wissens ist dagegen von einer solchen Geschiedenheit nichts zu finden; Wissendes und Gewußtes, Psychisches und Logisches fallen da zusammen, sind nur zwei Seiten desselben Seins, des einzigen, das es gibt. Findet sich in diesem Ausgangspunkt eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Rehmke, so liegen sein Ziel und Weg doch von jenem weit ab. Denn nicht bloß reines Wissen wird im ursprünglichen Wissenserlebnis erlebt, sondern mit ihm ist ein seelisches Erlebnis gegeben, eine Gefühlseinstellung, so daß neben das Psychische und Logische als drittes das seelisch Ursprüngliche tritt, das kein Wissen, kein Psychisches ist, aber notwendig zu ihm gehört. Aber auch das darf nicht empirisch-indivi-

Digitized by Google

dualistisch verstanden werden, sondern es ist zeitlos, nichtindividuell, wie das Gesamtwissenschaftserlebnis. Ob nicht trotzdem mit der Aufstellung des seelisch Ursprünglichen ein Bruch vorliegt, eine Metabasis in das Reich der empirischen Tatsachen, kann hier nicht untersucht werden.

Jedenfalls wird von hier aus die Grundabsicht des Verfassers klar. Er geht aus auf eine unzertrennliche Bindung von Wissen und Handeln in einer überindividualistischen Ethik, die auf zeitlosen Werten beruht und doch der starken, ursprünglichen, schöpferischen Persönlichkeit Raum läßt. Der Empirismus wird bekämpft, weil er von der Grundvoraussetzung der Existenz und letzten Gegebenheit des Einzelwesens aus nicht zu der Einsicht von der Unwesentlichkeit und Nichtigkeit des einzelnen kommen kann. An Bergson anklingend, aber mit ganz anderer Tendenz wird das Wesen der empirischen Wissenschaft darin gesehen, der Praxis des rein vitalen Lebens zu dienen. Darum die Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand in ihr, die Zerlegung des Gegebenen in Einzellebewesen und die tote Natur, der Ausgangspunkt und die Methode der ganz naturwissenschaftlich orientierten empirischen Psychologie: das Einzel-ich und die kausalen psychologischen Gesetze. Gegen die Psychologie richtet er vor allem seine Angriffe, weil sie ausschließlich die empirische Individualität kennt und untersucht, auch dort, wo sie Völkerpsychologie treibt. Sie kann nicht zu den überindividuellen, alles bedingenden und bestimmenden Wissenschaftserlebnissen kommen, den letzten Grundeinsichten, aus denen alles Wissen und Handeln der Persönlichkeit notwendig fließt. Diese zeitlosen Grundeinsichten werden in den einzelnen Kulturen und einzelnen großen Persönlichkeiten konkret, können aber, da sie seelisch und psychisch ursprünglich sind, nicht gelernt werden und sind erst recht dem Empirismus, der ganz auf dem Boden der biologischen Grundeinsicht von dem ausschließlichen Wert des einzelnen und seiner Lebensbedürfnisse steht, völlig unzugänglich.

Das vorliegende umfangreiche Werk will durch die Abwehr des Empirismus nur den Weg bereiten für die Grundlegung der neuen Wissenschaft, die einem Handeln nach Ideen nicht entgegensteht, sondern es in jeder Richtung fundiert. Ob diese Einheit von Wissenschaft, Ethik und Persönlichkeit zu finden ist, oder ob hier nicht doch letzte, unüberbrückbare Gegensätze vorliegen, diese Frage wird noch nicht beantwortet. Hoffentlich gelingt es der großen Begabung des Verfassers, in den angekündigten späteren Ausführungen Zwingendes zu ihrer positiven Lösung beizubringen und die jetzt noch drohende Gefahr einer neuen Genieethik zu vermeiden. Dann würde er vielleicht unserer Zeit das geben, was sie von dem wahren Philosophen erhofft. Dr. Großart, Bonn.

Erwin Panowsky, Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Studien der Bibliothek Warburg. Verlag B. G. Teubner. Leipzig. 1924.

Die auf erstaunlicher Materialkenntnis beruhende und trefflich formu-

Digitized by Google

lierte Untersuchung geht aus von der Prägung des Ideenbegriffes bei Plato und verfolgt den Wechsel der Bedeutungen, die diesem Begriff bei seiner Anwendung auf das künstlerische Schaffen gegeben werden. Sie ist fruchtbar sowohl philosophisch als Geschichte eines Kernbegriffes, wie kunstwissenschaftlich als Geschichte der Reflexion über das künstlerische Schaffen.

Die Antike war noch nicht zum Einklang von Kunst und Reflexion über die Kunst gekommen. Während ihr bildnerisches Schaffen in der sogenannten klassischen Zeit aus der Idee kam, und vorbildhaft war, wurde es von Plato als Nachbild der Wirklichkeit, als unfähig zur Darstellung der Idee mißachtet. Erst Plotin machte den Künstler »zum Schicksalsgenossen des schaffenden Nus und setzte seine Idee den metaphysisch und objektiv gültigen Ideen gleich. Im Mittelalter werden diese Ideen zu Gedanken eines persönlichen Gottes und der Künstler schafft gleichsam wie dieser, nach einer »Quasi-Idee«. Die Renaissance hat wohl eine mit dem Kunstschaffen übereinstimmende Theorie besessen, aber diese ist unberührt von der neuplatonischen Philosophie ihrer Zeit. Die Idee, die von der platonischen Akademie als eine metaphysische Realität aufgefaßt wird, ist bei Alberti von der Erfahrung abhängig und bei Vasari sogar — mit Kant zu reden — von ihr abgezogen. Erst ein volles Jahrhundert nach ihrer Entstehung erlebt die mystisch-pneumatologische Schönheitslehre des Florentiner Neuplatonismus ihre Aufnahme in die Kunsttheorie, aber nun als Begründung des manieristischen Stiles, dem, wie dem Mittelalter, die sichtbare Welt nur ein Gleichnis für spirituelle Inhalte und die Idee eine »scintilla della divinità« bedeutet. Von dieser Spekulation aus wird die Kunstgeschichte den Manierismus, den sie früher, wie der Name besagt, als Entartung der Renaissance auffaßte, gerechter werten und aus seinen eigenen, dem Mittelalter verwandten Voraussetzungen begreifen müssen. Der Klassizismus kehrt wiederum zur Renaissance zurück und bestätigt dem Ideenbegriff die Bedeutung, die er bis zu Goethes »Idee ist Resultat der Erfahrung« behalten hat. Er verteidigt die Idee sowohl als eine Erfahrung gegen den Manierismus wie als gereinigte Erfahrung, als Ideal gegen den Naturalismus.

Mir scheint, daß die Erkenntnis dieses periodischen Wechsels zwischen der Auffassung der Idee als metaphysischer Realität und als Resultates der Erfahrung der Kunstgeschichte einen Weg zeigt, auf dem sie die alte künstlergeschichtliche und die neuere formgeschichtliche Betrachtungsweise zu einer geistesgeschichtlichen zu erweitern vermag.

Grundlegend für die Kunsttheorie ist die Endbetrachtung Panowskys, in der er den Gegensatz zwischen der metaphysischen und der von der Wirklichkeit abgezogenen Idee, der sich in den Formulierungen »Idealismus und Naturalismus, Abstraktion und Einfühlung, Expressionismus und Impressionismus« wiederfindet, dem erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen Konzeptionalismus und Abbildtheorie vergleicht. Hier wie dort handelt es

Digitized by Google

sich im Grunde um eine dialektische Antinomie. Denn die Voraussetzung des Dinges an sich, auf das sich beide Gegensätze beziehen, ist, wie in der Erkenntnislehre von Kant, so in der Kunsttheorie von Alois Riegl erschüttert worden, mit dem wir das künstlerische Anschauen für ebenso autonom halten wie den erkennenden Verstand. Dr. Hans Weigert.

1. Paul Häberlin (Basel): »Der Charakter«. Verlag Kober, C. F. Spittlers Nachfolger in Basel. 1925. 341 Seiten. — 2. Emil Utitz, »Charakterologie«. Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 2. 1925. 398 Seiten — 3. »Jahrbuch der Charakterologie«. Herausgegeben von Emil Utitz. I. Jahrgang. I. Band. Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1924. 375 Seiten.

Daß in einem Jahre drei Werke erschienen, die den von der offiziellen Wissenschaft, zum mindestens terminologisch, so gänzlich ignorierten »Charakter« zum Thema haben, kann als ein gutes Zeichen begrüßt werden. Drückt sich doch u. a. darin auch aus, daß kraft des Wiederwirksamwerdens versunken gewesener, letztlich romantischer Motive, die Zuwendung zum Menschen in seiner Konkretheit und individuellen Eigenart jetzt energisch auch von der Wissenschaft selbst vollzogen und so jener Zustand langsam überwunden zu werden scheint, in dem es nur entweder lebendige, aber dilettantische, oder fachgemäße, aber lebensferne Wissenschaft und Philosophie gab. Vorläufer einer relativen Einheit Beider gab es natürlich auf beiden Seiten. Und es müßte daher bei Neuerscheinungen dieser Art wenigstens der Horizont jeweiliger Vorläuferschaft sichtbar gemacht werden. In unserem Falle genügte es da, den Namen Ludwig Klages zu nennen, der als Graphologe zwar längst anerkannt, auf dem weiteren Gebiete der Ausdruckskunde überhaupt, und dem prinzipielleren der Charakterologie jedoch heute noch nicht genügend gewürdigt erscheint. Mit seinen bereits 1910 erschienenen »Prinzipien der Charakterologie« unternahm er zum erstenmal, unter Anknüpfung an einen von Bahnsen (1867) (des von ihm in dieser Hinsicht »Wiederentdeckten«) geprägten Terminus, eine systematische Behandlung des genannten Gegenstandes. Es wäre wichtig, auf dieses Werk zurückzugreifen; da es jedoch, z. Zt. vergriffen, laut Mitteilung des Verlages (Barth-Leipzig) im Frühjahr in neuer (4.) Auflage herauskommen soll, so wird sich dann die Gelegenheit bieten, näher darauf einzugehen.

Seit Klages nun sind die oben zitierten die ersten nennenswerten Werke wieder, die den »Charakter« sowohl sachlich (in seiner Allseitigkeit), als auch terminologisch zum Prinzip eines ganzen, bisher so wenig erforschten Gebietes ansetzen, dies aber in so grundverschiedener Weise durchführen, daß sich uns schon hierin die ganze Jugend dieses Wissenszweiges zu dokumentieren scheint. So ist z. B. das Werk Häberlins von kolossaler systematischer Geschlossenheit, das von Utitz dagegen bewußt aufs Gegenteil (eine vorläufige und aporetische Haltung) eingestellt, während Klages in seinen »Prinzipien« auch hierin

Digitized by Google

eine gewisse klassische Mitte einer vorsichtig angelegten, mit rhapsodischen Erörterungen durchsetzten Systematik darbietet. — Ich gehe nun zur Einzelbesprechung über.

Seiner universalsystematischen Tendenz entsprechend holt Häberlin weit aus. Zur Feststellung des Begriffs »Charakter« geht er auf die Persönlichkeit und zu deren Bestimmung auf den Begriff des Wesens und der Wesenheit überhaupt zurück. Wesenhaftigkeit ist der Kern aller Wirklichkeit überhaupt. Sie ist Selbstigkeit, Selbsttätigkeit, lebendige Wirksamkeit. Das Wesen »gibt« es allein als universales Wesen, doch »existiert« es nur durch Individuation, in Form von Individuen. Ein solches ist aber selbst komplex, ist eine »strukturell«, wie »genetisch« geeinte Ganzheit. Ist so schlechthin alles: individuelles Wesen und somit in einem weitesten Sinne verstehbar, so ist seelisches Wesen, Seele, das nur im engeren Sinne Verstehbare, und Persönlichkeit das in einem engsten, d. h. von mir selbst aus und als meinesgleichen, nämlich als Mensch im Sinne der »Humanität« verstehbare Wesen. »Persönlichkeit ist« so »seelisch verstandene, strukturell und genetisch komplexe Individualität von der Art, wie wir sie in der typisch menschlichen Verhaltensweise erfahren«. — Charakter nun ist die individuelle Ausgeprägtheit solchen Personseins und »die Charakterologie hat also keine andere Aufgabe, als die möglichen Modifikationen der Personalität zu zeigen«.

Diese Modifikationen ergeben sich aus den Konstitutionsmomenten der Persönlichkeit selbst. 1. Als in sich geschlossenes und doch sich änderndes Wesen besondert sie sich nach dem Vorwiegen eines der beiden »Triebrichtungen« in ihr, der zur Selbstbehauptung und der zur Selbstveränderung. Erstere ist zugleich die Tendenz zur Objektveränderung und Grundkonstituens des vorwiegend »moralischen« Charakters. Letztere bedeutet zugleich Hingabe ans Objekt und eignet mehr dem »ästhetischen« Charakter. — 2. Ferner: als Individuum, »individuierter Geist« überhaupt, hat es in sich eine Gesamttendenz, durch die es von der Tendenz des »Ganzen« (der »Gemeinschaft«) mehr oder weniger abweicht, mit dem Ganzen mehr oder weniger solidarisch ist. Diese Abweichung ist der Grad seiner »Exzentrizität«, der zugleich ein Ungleichgewicht der oben genannten Triebrichtungen bedeutet. Absolute Ausgeglichenheit der Triebrichtungen hieße also (wenn sie möglich wäre) zugleich absolute »Zentralität« oder »Geistigkeit«. Es ergeben sich hieraus der mehr vom Eigenwillen beherrschte (»ungeistige«) und der mehr mit dem Gemeinschaftswillen solidarische (»geistige«) Charakter. Als nur relativ vorherrschend konstituieren diese Momente also ein Spannungsverhältnis im Individuum selbst und zwar ein solches, das sich über dem erstgenannten aufbaut. — 3. Diese Verhältnisse können nun aber Konstituentien entweder der »Lebensführung«, d. h. der »faktischen« »Stellung im Leben«, oder der »prinzipiellen« »Einstellung zum Leben« sein. Denn als selbstbewußtes

Digitized by Google

Wesen ist die Persönlichkeit ebenso sehr durch ihre Prinzipien und Ideale, wie durch ihre faktische Haltung im Leben gekennzeichnet, welch letztere von den ersteren beliebig weit abweichen kann. — Rechnet man nun noch 4. die vom »Objekt« her bestimmten möglichen Modifikationen dieser drei Besonderungshinsichten hinzu, so ergibt sich daraus ein Gerüst von Prinzipien, aus deren Kombinationen sich die ganze Mannigfaltigkeit der Charaktere herleiten läßt. —

Das Buch ist aufgebaut in drei Teilen, deren erster im wesentlichen die hier wiedergegebenen Gesichtspunkte entwickelt. Der zweite behandelt dann ihre Verifizierung am Charakter, soweit seine faktische »Stellung im Leben«, der dritte, sofern seine »Einstellung zum Leben« in Betracht kommt. Infolge des deduktiven Aufbaus werden die Möglichkeiten der Charakterbesonderung immer mannigfaltiger und komplizierter. Die Grundstrukturen erhalten sich jeweils hindurch und erfahren in jedem neuen Abschnitt weitere Differenzierungen. Und man gerät in zunehmendes Erstaunen, wie aus dem anfänglichen, so furchtbar konsequenten Schematismus mehr und mehr wirklich konkrete Gestalten entspringen. Es kann ja schließlich auch die eigentliche konkrete Mannigfaltigkeit erst gegen den Schluß hin wirklich zur Geltung kommen. Was da z. B. im vorletzten Kapitel: »Das Lebensproblem« betitelt (das von den Kapiteln: »Das Lebensideal« und »Die Lebensgeschichte« eingerahmt ist) — an selbsterfahrenem Reichtum sowohl, wie an Orientiertheit über die einschlägige Literatur einem entgegentritt, dessen hätte sich mancher zu Anfang des so abstrakt beginnenden Buches vielleicht nicht versehen.

So kann dieses Werk denn als ein für die wissenschaftliche Zeitlage recht bedeutsamer Wurf gelten. Vom Charakter handelnd — ist es selbst ausgesprochen »charaktervoll«, und des Verfassers aus seinen sonstigen Werken bekannte primär ethisch-pädagogische Einstellung verleugnet sich auch hier nicht. Ja — man kann wohl sagen, daß ein geradezu Fichtescher (genauer freilich: n e u fichtescher) Geist das Werk durchweht. — All dies jedoch darf uns nicht davon abhalten, auch unsere Bedenken und kritischen Einwände vorzubringen, und diese gehen auf Einzelnes nicht weniger, als auf die Grundlage und das Ganze.

Zunächst müssen wir da feststellen, daß die »erkenntnistheoretische« Fundierung auch hier, wo die Sache selbst schon darüber hinausdrängt, im wesentlichen noch die neukantisch-»kritizistische« ist, d. h. also, an dem Zwiespalt krankt, das Wesen (den »Gegenstand«), hier also den Charakter, die Persönlichkeit, einerseits als nicht »an sich«, sondern »nur« als in seiner Gegebenheit für uns erkennbar anzusetzen, und andererseits solche Kernhaftigkeit eines Ansich als belanglos, ja letzten Endes als nichtseiend abstempeln zu müssen. So heißt es paradox genug, daß wir das Wesen nicht an sich, sondern nur, wie es sich in seinen Qualitäten betätigt und offenbart (— also offenbart es sich doch?! sich selbst!), kennen. Und dies treibt denn naturgemäß zu der wei-

Digitized by Google

teren Dialektik, daß auch die »Wirkungsweisen«, »Qualitäten« nicht so, wie sie an sich sind, sondern »nur, wie sie in uns, den Erlebenden« »sich zeigen«, erkannt werden können. — Bedenklich wird solches an sich schon Unhaltbare aber recht eigentlich erst da, wo das »Erkenntnistheoretische« das »Metaphysische (sc. Ontologische) zu ersetzen bestimmt scheint; so, wenn das Wesen der Seele, der Persönlichkeit, des Menschen definiert wird durch deren Erfassungsweise für uns: Seele ist, was im engeren Sinne, Persönlichkeit, was »maximal« »verständlich« für »uns« ist. Was aber diese »wir« (oder Menschen) sind, wird nicht gesagt. Denn auch »Humanität« ist nicht definierend, sondern wäre selbst erst zu bestimmen. — Es liegt also hier wieder der typische Fall vor, daß der bis vor Kurzem noch fast allein herrschend gewesene Neukantianismus Dinge einfach umbiegt, verwirrt, unhaltbar macht, die von sich aus zu ganz anderer Fassung, z. B. mindestens nach Hegelscher Richtung hindrängen. —

Doch hat dieser Grundansatz, wie gesagt, wenig genug mit der Sache selbst zu tun, und macht sich daher in der ganzen weiteren Ausführung, im Materialen, kaum bemerkbar. Was nun dieses selbst betrifft, so können auch dessen Prinzipien in Kürze hier nicht umfassend erörtert werden. Es sei daher nur das Auffälligste hervorgehoben.

Zunächst ist zu betonen, daß die materialen Grundansetzungen wegen ihres Antinaturalismus sowohl (an dessen Gegenteil die Zeit mehr krankt, als sie sich bewußt ist), wie wegen ihrer beispielhaften Prinzipialität nicht hoch genug anzuschlagen sind. Bedenklich jedoch sind manche Grundansetzungen im einzelnen. So wird der »Zentralitätsgrad« des Charakters ohne weiteres gleichgesetzt mit dem Grade des Gleichgewichts der beiden »Triebrichtungen« innerhalb des Individuums. Warum aber? Offenbar ist dies nur möglich auf Grund des (unausgesprochenen!) Ansatzes, daß auch die Ganzheit selbst diese Ausgeglichenheit an sich habe, so daß dann auch die Individualität um so »ausgeglichener« ist, je mehr sie die »Ganzheit« »vertritt«. Ist dies indessen so selbstverständlich? Denn bei genauerer Untersuchung taucht gleich die Frage auf, von was für einer Ganzheit hier eigentlich die Rede sei. Wenn von der Menschheit, so gibt es diese, als reale Gemeinschaft wenigstens, nicht. »Gemeinschaft« aber soll dieses Ganze, scheint es, doch sein? Ist mit ihr also die jeweilige Gemeinschaft gemeint? Dann aber lebt jedes Individuum stets in einer Vielheit von Gemeinschaften verschiedensterOrdnung; und diese haben, als selbst in Entwicklung und Veränderung begriffen, selbst nicht notwendig jene Ausgeglichenheit der Triebrichtungen an sich aufzuweisen. Kurz, der Begriff des »Ganzen« müßte relativiert, konkretisiert, historisiert werden. Dann aber wird die Sachlage, nämlich der Grundansatz des Verhältnisses des Individuums zur Gemeinschaft, mit einem Schlage unendlich viel komplizierter. Denn dann macht es unter Umständen gerade einen Charakterunterschied aus, mit welcher Art von Gemeinschaft ein Individuum sich je-

Digitized by Google

weils mehr solidarisch (bzw. im Widerstreite) befindet und mit welcher nicht.

Ueberhaupt ist es das Historische und »Kulturelle«, dessen Aspekt uns am meisten von Häberlin trennt. Denn abgesehen von dem oben Gesagten, bringt Häberlin andererseits eine Menge von Kategorien in unmittelbare Verbindung mit dem Charakter des Individuums als solchen, die uns nur von einer das Historische selbst systematisierenden Warte aus, und dann in ganz anderer Weise, möglich erscheint. Freilich verkennen wir nicht, daß es der Zeitgeist der vergangenen Jahrzehnte überhaupt ist, der sich in Häberlins Behandlungsart ausspricht. Aber gerade diesen halten wir für das zu Ueberwindende. So wenn noch in für uns naiv anmutender Weise menschliche Gewichtigkeit schlechthin mit »Genialität« (»Genie«), wenn Kultur in ihrer Wurzel mit Religion, Bildung (!) mit Religiosität, »Zentralität« (d. h. Gemeinschaftssolidarität) mit »Geistigkeit« gleichgesetzt, so wenn der Charakter in erster Linie als entweder »moralisch« oder »ästhetisch« oder »religiös« (im engeren Sinne) angesetzt wird, u. v. a.; eine Fülle von Vermengungen also, die uns in ihrer früheren Selbstverständlichkeit, und auch in ihren relativ berechtigt gewesenen historischen Wurzeln nur all zu bekannt sind, darum aber noch lange nicht als auch weiterhin mitführbar von uns angesehen werden können. Zu vieles ist uns heute problematisch geworden, und Gleichsetzungen, wie obige, klingen unseren Ohren heute reichlich schrill.

Das Werk von Utitz wäre dann also als zeitgemäßer anzusehen? So scheint es wenigstens — auf den ersten Blick hin nämlich —; denn schon, wenn man das Inhaltsverzeichnis durchsieht, merkt man, daß es breit und umfassend angelegt ist, und der Verfasser sich offenbar der ungeheuern Problematik seines Gegenstandes, zumal im heutigen Stande seiner Erforschung, zu sehr bewußt ist, um auch nur annähernd etwas wie Systematik glaubt geben zu dürfen. So warnt er denn auch ausdrücklich davor, solch ein Werk quasi mit zu wenig Bausteinen anzufangen, oder vorschnelle, bzw. einseitige Entscheidungen zu treffen.

Dementsprechend holt er bei der Anlage seines Buches weit aus, und zwar in erster Linie in historischer Beziehung. Unendlich Vieles sei im Verlauf der Geschichte direkt und indirekt als Beitrag zur Kenntnis der menschlichen Seele geliefert worden; nichts dürfe daher unberücksichtigt bleiben. Der I. Teil, mit dem Titel »Grundbegriffe«, enthält im großen und ganzen die Forschungsprinzipien und Grundbegriffe fast aller irgendwie die menschliche Psyche behandelnden Disziplinen und Bestrebungen der Gegenwart. Der II. Teil, »Forschungswege der Charakterologie« betitelt, zeigt die Mannigfaltigkeit der Wege, auf denen Kenntnis vom Charakter gewonnen werden kann, und geht da besonders auf die bisher vorliegenden Physiognomiken, von Aristoteles bis Lavater ein. In ähnlicher Weise werden andere Erforschungsmethoden von ihrem historischen Anfang an bis auf unsere Tage herangezogen, und so besonders den

Digitized by Google

experimentellen Versuchen Erörterungen weiten Umfangs gewidmet. — Der III. Teil, »Charakterologische Leitlinien« betitelt, ist mehr grundsätzlich und unhistorisch gehalten, und rollt in der Vorläufigkeit eines losen Nebeneinander eine Fülle von Gesichtspunkten auf, die, in 37 Paragraphen untergebracht, hier unmöglich wiedergegeben werden können. Der IV. Teil, »Charaktere« benannt, zeigt dann schließlich, in wie vielen Hinsichten man von der Einheit eines Charakters sprechen kann, welche Arten möglicher Träger da in Betracht kommen (»Zeitcharaktere«, »Völkercharaktere«, »Berufscharaktere« usw.).

Dieser ganze Aufbau spiegelt sich schon vollkommen deutlich im Inhaltsverzeichnis, und so wird man denn schon durch die äußere Aufmachung des Buches höchst erwartungsvoll gestimmt. Die Lektüre selbst aber enttäuscht denn freilich um so mehr, und zwar so radikal und in allen seinen Teilen, daß man schon sagen muß: wer so wenig Belangvolles oder gar Eigenes über die Dinge, die er in die Hand nimmt, selbst zu sagen hat, hätte es besser unterlassen ein Buch darüber zu schreiben. Es lohnt sich daher auch nicht, auf den Inhalt näher einzugehen. Denn wo man endlich eigene Darlegungen des Verfassers zu hören erwartet (im III. und IV. Teil), erfährt man lauter Dinge, die von Anderen bereits besser und klarer gesagt sind. Und was die historischen und literarischen Referate fremder Theorien betrifft, so sind sie einfach schlecht. Unklar, unscharf, nirgends das Wesentliche mit entschlossenem Griffe anpackend, bringen sie statt dessen lauter kleine historische »Delikatessen«, die, auf den Unkundigen zugeschnitten, ihm im ersten Augenblick wohl auch munden und von seiten ihrer Vielseitigkeit zumal auch Bewunderung abringen mögen, zur Klärung der Sache ihm aber nicht das Mindeste beisteuern, es sei denn (im besten Falle) die Anregung zu dem Entschluß, hier einmal selbst nachlesen zu wollen. — Schließlich sind auch Stil, Aufbau und Ueberleitungen von einer merkwürdigen Ungeschicktheit und Niveaulosigkeit.

So wäre denn über solch schlechtes Buch gar nicht viel Aufhebens zu machen, wenn es nicht noch etwas mehr wäre, als bloß unbedeutend und schlecht: nämlich gefährlich und blenderisch. Naiv ausgesprochene Banalitäten wären schließlich nicht so scharf herzunehmen. Wenn das Ganze sich aber auf Schritt und Tritt den Anstrich gibt, als sei es etwas, als stelle es den Höhepunkt der gegenwärtigen Wissenslage auf diesem Gebiete dar, so verdient es doch, daß ihm etwas energischer entgegengetreten werde. Sein durchgehender Zug nämlich ist die Aufputzung und Positivmachung eigener (letztlich wohlgefühlter) Schwächen. Die Unfähigkeit, überhaupt in irgendeiner Sache zu einem eigenen Urteil zu gelangen, wird ausgegeben als Vorurteilslosigkeit und Urteilsenthaltsamkeit angesichts einer schwierigen Problemlage, und dies mit einem Pathos, zu dessen Bekräftigung sogar ein Nikolai Hartmann, mit seiner aus so ganz andern Untergründen stammenden Haltung der Vorsicht, als Bundesgenosse und

Digitized by Google

Gewährsmann herhalten muß. — Auf der andern Seite schmückt sich das Buch dann auch wieder mit einer falschen Bescheidenheit, der man das Bemühen, einer zu scharf anfassenden Kritik vorzubeugen, nur zu deutlich anmerkt. Von philosophischem Niveau ist überhaupt keine Spur vorhanden. Dies wird aber dahin umfrisiert, daß der Verfasser nicht für Fachphilosophen, sondern für die vielen Einzelwissenschaftler zu schreiben beteuert, die an dem Vorhandensein einer Charakterologie, jeder in seiner Weise, ein grundlegendes Interesse hätten — wobei leider nur Einfachheit und Leichtverständlichkeit in der Darstellung mit Unklarheit, Seichtigkeit, Gewundenheit und Drumherumreden verwechselt ist. — So will es denn weiterhin nur eine Grundlegung geben, und andererseits »erschien es doch auch untunlich«, »bloß« »eine Grundlegung zu bieten«. — So kritisiert es auf Schritt und Tritt die Meinungen Anderer, will aber »selbstverständlich« »damit nicht gesagt haben«, daß es nun anderer — oder welcher andern Meinung es sei. Es nimmt überhaupt fast ständig im zweiten Satze zurück, was es im ersten sagte, und ist überdies von einer durchgehenden Verschleierungspolitik geleitet. Unendlich viel Worte werden mit ganz subjektiven Beteuerungen, Ratschlägen usw., mit jeder Sachhaltigkeit baren, buchstäblich nichtssagenden Redereien verschwendet. Fast ein Drittel des Buches wäre, an Umfang, auf deren Konto zu setzen.

Schließlich wird, um die Bedeutung Anderer nicht doch zu stark gegen sich selbst wirken zu lassen, beim Referate ihrer Ergebnisse das Wichtigste oft gar nicht erwähnt, dafür aber an andern Stellen un zitiert und als »Allgemeingut« benutzt, ohne zu zeigen, durch wessen Verdienst sie denn allenfalls dazu geworden sein mögen. So wird Klages nur in ein oder zwei Einzelpunkten herangezogen, Pfänder sehr oberflächlich wiedergegeben und kritisiert, Häberlin ein mal flüchtig erwähnt, unter den Physiognomikern ihr bisher vielleicht bedeutendster Vertreter, Carl Gustav Carus überhaupt nicht genannt. Ueberall wird nur das herausgegriffen, an dem sich auf die leichteste und billigste Art Aussetzungen oder sonstige Bemerkungen anbringen lassen.

Und endlich muß noch gesagt werden, daß das Hauptkriterium für die Berechtigung, über charakterologische Dinge zu schreiben, hier völlig negativ entscheidet, nämlich die, zwar nur gefühlsmäßig, darum aber nicht weniger deutlich feststellbare Art, wie, mit welchem Timbre, aus welchem eignen Seelenhintergrund, mit welchem Grad von Gediegenheit, Feinheit und Ueberlegenheit über psychologische Dinge überhaupt gesprochen wird. Wenn sich ja freilich auch fast die gesamte Schulpsychologie hierin oft das Merkwürdigste leistete, so doch immerhin mehr nur nach Seiten der Dürre und Lebensfremdheit und — vor allem! — infolge einer grundsätzlich nicht auf die Ganzheit der menschlichen Psyche eingestellten Methode. Wo aber der Charakter selbst zum Thema wird, hat man schon anders zu wägen. Man lese selbst nach, welche Beispiele gewählt, was für Fälle fingiert, wie sie ausgeführt sind, und lese auch zwischen den Wor-

Digitized by Google

ten und Zeilen — und man wird gestehen, daß das Niveau ein unzureichendes ist; auch wenn man nicht gerade Klages zum Maßstab nimmt, dessen Hauptbedeutung und Geheimnis literarischer Wirksamkeit vielleicht gerade hierin liegt, daß er als ein Berechtigter über seinen Gegenstand spricht, und darin vielleicht alle seine Zeitgenossen dieses Gebietes überragt.

So kann man denn leider nur feststellen, daß die Aufmachung des Buches nach außen hin (auf dem Reklameumschlag steht: »Das Werk moderner Menschenkunde und Persönlichkeitsforschung«), mit seinem innern Gehalte so traurig kontrastiert, daß es als ein Mach- und Blendwerk angesehen werden muß.

Oder fühlte sich Utitz verpflichtet, als Herausgeber des »Jahrbuches« auch eine eigene »Grundlegung« dieses Gebiets liefern zu müssen? Im Jahrbuch nämlich zeigt er sich von einer durchaus positiven Seite: als geistiger Unternehmer und Organisator. Was er kraft dessen an Beiträgen verschiedenster Art zusammenbringt, ist durchaus nur positiv zu bewerten. Aber Unternehmer sein können, heißt noch nicht selbst produzieren müssen. Und andererseits ist auch im Jahrbuch noch nicht ganz auf die Beihilfe des Sensationellen verzichtet worden. Denn man fragt sich vergebens, warum wohl dem in seinen ausführlichen Statistiken und Einzelheiten ohnehin schon etwas weitgehenden Aufsatz von Rob. Heindl über »Strafrechtstheorie und Praxis« (der das Zusammenleben der Sträflinge in den französischen Verbrecherkolonien schildert, und auf 60 Seiten beweist, daß diese Art der Bestrafung die Sträflinge nicht bessere) — warum diesem Artikel nicht weniger als 16 Abbildungen von Hinrichtungsszenen in Ostasien und Aehnlichem beigegeben sein mögen — wenn man nicht obigen Schluß ziehen will.

Doch ist damit den sonstigen sehr positiven Beiträgen, deren Themenspielraum mit Recht fast als grenzenlos angesetzt ist — ja kein Abbruch getan. Es sind da z. B. gute Monographien über die Charaktere historischer Persönlichkeiten (Gogol, Busch, Oberländer, Kant). Dann sachlich orientierte Monographien über den Gelehrten, den Regulierungsbeamten, den Verstandesmenschen, den triebhaften und den bewußten Menschen, und schließlich auch einige prinzipieller gehaltene Abhandlungen, unter denen vor allem die so charaktervolle Arbeit von Ludwig Klages über »die psychologischen Errungenschaften Nietzsches« und Alexander Pfänders »Grundprobleme der Charakterologie« als die vielleicht wertvollsten Beiträge des ganzen Bandes anzusehen sind. Da der Letztgenannte zudem so grundlegende Dinge über den Charakter als solchen bringt, sei über seinen Inhalt noch kurz referiert, als über das Einzige, was in dieser Hinsicht neben Klages und Häberlin unseres Wissens bis heute in Betracht kommt.

Im ersten Abschnitt (»Der Gegenstand der Charakterologie«) behandelt Pfänder zunächst den individuellen Charakter und setzt hier die Grundscheidung von »Grundcharakter« und »empirischem Charakter« an. Der Grundcharakter eines Menschen

Digitized by Google

ist das, was er »im Grunde« ist; sein Kern, der im empirischen Charakter nur mehr oder weniger vollkommen »zur Auszeugung gelangt«. In ihn gehört daher nicht alles nur Vorübergehende, Unechte, Aufgepfropfte, Krankhafte oder Abnorme, deshalb aber auch noch nicht gleich alles Konstante, Echte, Gesunde. Er ist auch nicht identisch mit den »ursprünglichen Dispositionen« (Fähigkeiten und Anlagen), noch auch mit der Naturseite des Menschen, gegenüber seinem Freiheitscharakter (beide sind in ihm, wie im empirischen Charakter vertreten), noch auch das generelle Wesen, dessen Individuation der empirische Charakter darstellte; sondern er ist »die auf Selbstauszeugung drängende Seinsgrundlage des empirischen Charakters«. — Außer individuellen sind nun auch allgemeinere Züge in jedem Charakter vertreten, bis herauf zu dem allgemeinsten, dem Charakter des Menschen, der Persönlichkeit überhaupt. — Die Einheit des Charakters ist nun zu Vielheiten verschiedenster Ordnung in Beziehung zu setzen; er hat ein »Verhältnis«

1. zu seinen hierarchisch aufgebauten »Einzelzügen«,
2. zu seinen »Erweisungen« im Lebensablauf,
3. zu seinen »Ausdrucksmerkmalen« in Leib, Mine, Gebärde, Sprache usw.),
4. zu seinen »Abdruckscharakteren« in Umgebung, Kleidung, Werken usw.

Die tatsächliche Auszeugung hängt mit von äußern Faktoren ab; sofern aber von inneren, hat sie selbst auch in ihrer Genese eine ideale Vorzeichnung. —

2. Teil: »Die Aufgabe der Charakterologie« ist weder eine »axiologische«, noch eine »nomologische« (von »Werten« oder »Forderungen« her bestimmte) — sondern die einer verstehenden (zudem historischen, nicht systematischen) Seinswissenschaft.

3. Teil: »Die Methode der Charakterologie« beruht auf den zwei Momenten 1. der theoretischen Idealisierung (die aus der Abstreichung des Unvollkommenen, dessen konstruktivem Ersatz durchs Vollkommne und der so resultierenden Erfassung des Grundcharakters besteht) und 2. auf dem der Generalisierung, der Ordnung der Charaktermerkmale nach dem Grade ihrer Allgemeinheit.

Der IV. Teil gibt, als der originellste, einige »Beiträge zum Problem der Charakterarten« durch Aufstellung einiger Besonderungskategorien. Die Seele unterscheidet sich u. a. 1. nach ihrer »Größe und Kleinheit« (Gestalt); 2. nach ihrer »seelischen Stoffnatur«, die nach den verschiedensten Gesichtspunkten bestimmt werden kann, so nach ihrer Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit, Grob- und Feinkörnigkeit, Biegsamkeit, Zähigkeit usw., und für die man im weitesten Umfange bildliche Termini, wie lehmig, seidig, holzig, ja eichenholzig, eschen-, zedernmahagoniholzig, battistartig, feinstählern, pomadig, steifbrokatig, quecksilbern usw. zu verwenden hat, 3. nach der Art des seelischen Lebensflusses, der nach Fülle, Ge-

Digitized by Google

schwindigkeit, Wucht und Rhythmus, dann nach dem Wärmegrade der seelischen Flüssigkeit, schließlich nach der Qualität des Lebensblutes zu beurteilen ist; 4. nach dem Tonus des Charakters, d. h. dem Spannungsverhältnis, das die Seele hat a) als naturhafte 1. zum eignen Leibe, 2. gegen andere und die Außenwelt überhaupt, 3. zum eignen Selbst, 4. gegen Gott; b) als »freitätiges Ich« 1. zu sich selbst, 2. zu seinem »seelischen Selbstgetriebe«, 3. zu der Sphäre der verpflichtenden Forderungen. — Schließlich 5. unterscheiden sich die Charaktere nach der Art ihres »seelischen Lichts«, das im übertragenen, wie im wörtlichen Sinne dem Menschen aus den Augen strahlt und seinen Blick (und Seele) frisch, klar, wässerig, heiter, warm oder milde usw. macht.—

Man sieht schon an dieser Wiedergabe, welche wichtigen Grundverhältnisse in den ersten Teilen (wenn auch nicht alle erstmalig) bloßgelegt und wie originelle Gedanken im letzten Teile geboten werden. Als bedenklich hat hier aber doch zu gelten die stark naturalistische Gebundenheit sowohl der Grundbesonderungskategorien (Größe, Stoffnatur, Flüssigkeit usw.), wie auch der individuell charakterisierenden (sofern sie mehr sein wollen, als bloße und vorläufige Bilder). Eine gewisse naivnaturalistische Vorstellungsweise verrät sich übrigens auch sonst überall bei Pfänder, ein Grundfehler, von dem nebenbei bemerkt auch Klages in seinen Grundkategorien nicht ganz frei ist, und den grundsätzlich überwunden zu haben, als einer der Hauptvorzüge des Häberlinschen Werkes anzusehen ist; womit nicht gesagt sein soll, daß seine Art als die einzig mögliche Ueberwindungsweise gelten müßte.

Marburg. Dr. Ludwig Wagner.

Digitized by Google

Digitized by Google

DREIERLEI BEGRIFFE VOM DRAMA.

VON

KARL VOSSLER (MÜNCHEN).

Es gibt vom Drama einen literarhistorischen, einen dogmatischen und einen spekulativen Begriff, und diese drei hängen zusammen. Um die zwei ersten hat sich, beispielsweise, Willi Flemming in seinem kürzlich erschienenen Schriftchen »Epik und Dramatik« (Karlsruhe 1925) sehr feinsinnig bemüht; und jeder, der eine Poetik oder eine Literaturgeschichte schreibt, macht sich mit ihnen irgendwie zu schaffen. Flemmings Grundgedanke zielt auf die Sprache als den Mutterboden, aus dem die dramatische so gut wie die epische Dichtungsform — ob auch die lyrische, läßt er dahingestellt — hervorgehen soll. Er zeigt eindringlich und überzeugend, wie das sprachliche und mimische Faktum nicht etwa nachträglich, noch von außen her an die Dichtung herangebracht wird, sondern selbst Dichtung ist und von Anfang an deren Entfaltung, sei es in dramatische, sei es in epische Bahnen bestimmt.

So klar ich einsehe, daß das Wesen der Sprache dichterisch ist, so vermag ich nicht zu erkennen, wieso in der Sprache als solcher oder auch in der Dichtung als solcher eine Vorbestimmung oder Alternative oder sonst ein Zwang zu dieser oder jener Dichtungsgattung gegeben sein soll. Flemming erblickt den dramatischen Trieb und Ausschlag der Sprache in ihrem Charakter als Gebärde, Rhythmus und Dialog, den epischen in ihrer bildhaften, anschaulichen und erzählenden Seite. — Die Sprache hat aber auch einen melodischen oder musikalischen Trieb, auch eine mathematische und logische Seite oder Anlage, ja sogar einen mythischen und religiösen und ganz besonders einen metaphorischen, rednerischen und praktischen Zug. Dennoch ist es noch niemandem gelungen, noch in vollem Ernste beigekommen zu beweisen, daß dieses oder jenes Meister-

Digitized by Google

stück der Tonkunst oder der Algebra oder der Frömmigkeit oder der Politik in der Sprache vorgebildet oder durch die Sprache instradiert sei. Die Sprache leiht solchen Leistungen und Tätigkeiten ihre Stimme, und zwar immer ihre ganze, allseitige und ungeschmälerte Stimme, aber läßt sie im übrigen frei. Was will, was weiß die Flöte von der Melodie, die man ihr entlockt? Und gerade auf die Dichtung, die doch ihr bestes und eigentliches Selbst und das Reich ihrer Freiheit ist, sollte die Sprache Zwang üben, sollte mit dem Entweder—Oder der Dramatik oder Epik ihre Lieblinge, die Poeten, bedrängen? Sollte ihnen für ihre Dramen nur die Gebärde und den Rhythmus und nicht zugleich das Bild und den Klang gönnen? Flemming fällt denn auch stark ins Dogmatisieren. Er stellt »unumgängliche« dramatische und epische »Postulate« auf und findet immanente »Prinzipien des Wachstums«, die er aus der Sprachwurzel als Normen glaubt ableiten zu können. In Wahrheit leitet er sie weder aus der sprachlichen noch aus der dichterischen Tätigkeit ab, sondern aus praktischen, psychischen und historischen Situationen, in die der Dichter als sprachbegabtes Wesen sich versenkt oder hineingerissen fühlt. Drama, Epos und Lyrik sind Richtungs-Begriffe, mit denen man Einstellungen, Orientierungen, Anlagen, Temperamente, Zustände und Ordnungen bezeichnet, keine ästhetischen Normen und Formen. So könnte man z. B. behaupten und umständlich ausspinnen, daß der lyrische Mensch, gleichviel ob er nun Gedichte macht oder keine, ob er singt oder sein Leben lang schweigt, ein einsam veranlagter, temperierter und orientierter ist, der epische ein zweisamer, der dramatische ein dreigestimmter. Man könnte von den romanischen Völkern etwa die Italiener als das vorwiegend lyrische, weil verhältnismäßig wenig sozial empfindende aufweisen und könnte zeigen, wie ihnen die Dramen zu Melodramen, zu Opern und Pastoralen werden und die Epen zu Danteschen und Ariostischen Gesängen, und daß die Franzosen der zweisamen Lebensform zuneigen, daß sie in Epen und Romanen sich am ausgiebigsten und reinsten darstellen, daß sie in der Lyrik einen Hang zum Erzählen und Räsonieren, im Drama zum Lehren, Werben und Anspornen verraten, daß ferner den Spaniern der Kampf, das Kampfspiel und der Tanz über alles gehen, daß ihre eigenartigsten Romanzen dramatisch wirken, ihre Schelmennovellen und Erzählungen von Konflikt zu Konflikt eilen und daß ihre nationale Meisterschaft auf dem Theater liegt, weil sie bei Streit und Spiel ihre eigenen Zuschauer zu sein lieben, weil sie einen Partner und einen Richter haben wollen und weil ihnen dort am wohlsten ist, wo sie etwas gegen sich und etwas über sich fühlen, wie ihr Don Quijote, der Riesen und Tyrannen

Digitized by Google

zur Bekämpfung braucht und böse Zauberer oder unnahbare Frauen, die neidisch oder gnädig auf ihn herabsehen. Usw. usw.

Mir scheint, daß die Kunstwissenschaft dem alten schulgewohnten Dogmatismus der festen Formgattungen nur dann entgehen kann, wenn sie Epik, Dramatik und Lyrik aufhört als ästhetische Begriffe zu denken und sie mit Entschlossenheit in die Gebiete der Soziologie und Psychologie verweist. Der Umstand, daß diese Begriffe aus der Dichtung abstrahiert wurden, beweist keineswegs, daß sie zur Dichtung auch gehören, ähnlich wie die Perspektive zwar aus der Malerei gewonnen, aber nicht für sie verpflichtend ist. Was man aus vorhandenen Kunstwerken abliest, darf nicht zur Norm für künftige, noch für vergangene Kunstwerke werden; denn jedes hat in der Eingebung, aus der es hervorgeht, nicht in der Gattung, zu der man es rechnet, seine eigene Norm. Seine Treue zu sich selbst, die ungestörte Vollendung seines Antriebs ist das, was für den Kunstkritiker in Frage steht. Ob das Werk dabei als Drama oder Epos, als episches oder idyllisches oder dramatisches oder auch undramatisches Drama, etwa so wie Goethes Faust, verläuft, ist nur für seine Stellung zum Publikum und zum literarischen Gewerbe, nicht für seinen ästhetischen Wert von Bedeutung.

Daß der literarhistorische Begriff des Dramas ein wesentlich empirisches Gebilde ist, ersieht man nicht nur daraus, daß er sich zum Dogma verhärtet, sobald man ihn aus der Erfahrung in die Kritik hinüberträgt, sondern ebensogut daraus, daß er zum Mythos wird, sobald man ihn spekulativ bearbeitet.

Nach dieser Seite hin ist ein Schriftchen des eigenartigen, neapolitanischen Denkers, Antonio Sarno, außerordentlich lehrreich. »Pensieri e Fantasie« (Neapel, bei Acquarulo & Jaccarino, 1926). Sarno ist nicht durch Geburt, sondern durch sein ungemein inniges Verhältnis zu G. B. Vico Neapolitaner. Seine Apophthegmata — denn wie der primitive oder Vichianische Mensch denkt er und schreibt in Sprichwörtern — beginnen: »Sprache, Religion und Drama waren in ihrem Ursprung ein allbegreifendes Schauen (universale fantastico), ein dichtendes Verharren (caratteri poetici).«

»Das allbegreifende Schauen ist ein dramatisches Urteil, in dem das Prädikat eine Handlung, ein Lebenstrieb oder eine Spezifikation des ewigen Tuns, ein Verbum ist, und das Subjekt lediglich ein Pronomen, das aus Raum und Zeit herausgehoben und jeder anderen Bestimmung der als des Prädikates entzogen wird. (Es leuchtet, blitzt, schmettert, schlägt.)«

Digitized by Google

»Die geheimnisvolle Allheit des Subjektes, d. h. des Fürworts, und die Unmittelbarkeit seiner Tathandlung, d. h. des Prädikates, lassen das allbegreifende Schauen zum unendlichen Erreger von Sagen und Träumen werden.«

Meine Uebersetzung vermag den anmutig und hoch geschwungenen Flug dieser visionären Gedankensprache nur mangelhaft wiederzugeben. Hier kommt mir lediglich darauf an, zu zeigen, wie der literarhistorische Begriff des Dramas zum Weltmythos wird. Man wird mühelos einsehen, daß auf analoge Weise auch die Begriffe der Lyrik und des Epos sich spekulativ mythisieren und sub specie aeternitatis derart erweitern lassen, daß sie eine kosmische Anschauung umspannen. Ob man das dramatische, das lyrische oder epische Weltgesicht hat, ist sonach keine Frage des Wissens, sondern der Ordnung, Gruppierung und Zahl. Dem triadisch Fühlenden und Denkenden wird der Weltenlauf zum Drama, dem monadischen zu einer lyrischen Harmonie und dem dualistischen zum schicksalhaften Epos. Wie in der Drei die Eins und Zwei enthalten, in der Eins die Forderung der Andersheit und der Vielheit angelegt ist, so können die dramatischen mit den epischen und lyrischen Weltmythen sich verbinden, durchdringen und bereichern. Welcher von ihnen recht behalte, ist kein philosophisches Problem. Zur Panacee erhoben und isoliert, hat jeder unrecht, denn damit gerät man wieder in ein Dogma, und diesmal ins religiöse Dogma. In wechselseitiger Abfolge fördern und helfen sich aber alle drei; denn jeder will, wie in der heiligen Dreieinigkeit, die zwei andern um sich und als eine lebendige Ordnung, nicht als Vermischung in sich haben.

Nach all dem scheint mir klar, daß die spekulative Erweiterung des empirischen literarhistorischen Begriffes des Dramas sehr viel fruchtbarer sein dürfte als seine dogmatische Verengung. Die letztere treibt zu halberfüllten und unerfüllbaren Forderungen, während jene andere den Vorteil bietet, einen umfassenden Weltbegriff in das Studium der Dichtungen einströmen zu lassen. Auch dafür sind Sarnos Betrachtungen, die er wie Schlaglichter auf die griechische Tragödie, auf die Horazische Lyrik, auf die Chanson de Roland und auf die Geschichtsschreibung fallen läßt, wunderbare Beispiele. Der philologische Fachmann sollte nicht verschmähen, an solchen Visionen eines begeisterten Liebhabers das Auge, das sich über der Entzifferung von Urtexten stumpf arbeitet, zeitweise zu erfrischen.

Digitized by Google

SCHAUSPIELER UND PUPPE ALS SYMBOLE DARSTELLENDER KUNST.

VON

WILLEM L. THIEME (ROTTERDAM).

Die schöne Sinnlichkeit, als welche die Kunst sich vorläufig erkennen läßt, muß hervorgebracht werden, um erkannt zu werden, das heißt: sie ist einerseits das Subjektive, insoweit sie Ausdruck der Empfindung, andererseits das Objektive, insoweit sie Wahrnehmung der Erscheinung ist. Nicht aber so, daß sie entweder das eine, oder das andere zu sein hätte, sondern sowohl das eine, als das andere. Die Kunst als Kategorie des Denkens, als Begriff, ist als solche das Abstraktum, welches als reine Denkbarkeit nicht »erscheint«, sondern sich an und in der konkreten, sinnlich wahrnehmbaren und wahrgenommenen Erscheinung kundgibt und erkennen läßt. Und so »erscheint« denn doch wieder in gewissem Sinne die Kunst an etwas anderem, als etwas anderes, nämlich als das Kunstwerk.

Das Kunstwerk, das heißt also: die sinnliche Erscheinung der Kunst, ist zunächst ein Zeichen der Empfindung und die Sinnlichkeit der Kunst ist ihre Symbolik. Dies ist aber wiederum nicht so zu verstehen, als ob das Sinnliche ohne weiteres symbolisch wäre, sondern weil und insoweit die Versinnlichung auf geistigem Wege ihre Erledigung findet und finden muß, ist die Erscheinung der »Schein« des Geistes und somit das Symbol die Versinnlichung des Geistes, die sich als Sinnlichkeit wiederum zu vergeistigen hat. So entwickelt sich die Erkenntnis, daß die Erscheinung in der Kunst, welche in gewissem Sinne als die Erscheinung der Kunst selber, und zwar als »schöne« Erscheinung zu gelten hat, der schöne Schein des Geistes, oder der Schein des schönen Geistes ist: Als schöner Schein des Geistes erscheint die Kunst im Symbol und — als Symbol.

Digitized by Google

In doppeltem Sinne also läßt sich die Kunst als symbolisch erfassen, nämlich symbolisiert im Symbol der Empfindung, und symbolisierend als Symbol des Geistes.

Symbol ist Zeichen von etwas anderem, welches darin zu seiner Bezeichnung kommt und dessen »Sinn« ausmacht: das rechte Symbol ist das sinnreiche Zeichen und zwar für das geistige Bewußtsein, das diesen Sinn versteht, je nachdem es dieses »Andere« darin erkennt [1]). Es hat also das Symbol seinen Sinn, um diesen zu offenbaren, das heißt: von dem Geiste erkennen zu lassen. Soll aber das Symbol mit Recht die Versinnlichung des Geistes heißen, so wird der erkennende Geist darin sich selber als dessen Sinn wiederfinden, auch und erst recht in der Kunst als Symbol des schönen Geistes, der geistigen Schönheit.

So ist denn das Symbol nicht und nichts »für sich«, sondern letzten Endes für den Geist, vor dem und von dem es seinen Sinn hat und kommt erst im Geiste die Kunst zu ihrem wahren Recht. »L'art pour l'art«, d. h. die Kunst, das Symbol »für sich« wäre erst recht die Kunst für niemand, denn das Symbol ist sowohl Gegebenes als Empfangenes, das Hervorgebrachte und das Erkannte mit einem Male und deshalb muß die Kunst, insofern sie als Symbol in die Erscheinung tritt, sowohl den gebenden, hervorbringenden als den empfangenden, erkennenden Geist voraussetzen. Das nimmer erkannte, nicht zu erkennende Symbol, auch in der Kunst und als Kunst, ist sinnlos und der Künstler ist nichts ohne »Publikum«.

Die Erscheinung in der Kunst, die Erscheinung als Kunst, ist als solche Symbol, gleichviel, ob es sich um das schmackhafte Produkt der Kochkunst, oder das bedeutsame Wort der reinen Vernunft handelt. Wie die Kochkunst »schon« Kunst, so hat die Philosophie »noch« Kunst zu heißen in der schönen Sinnlichkeit ihrer wahrnehmbaren Erscheinung. Der »schön« schmeckende Leckerbissen hat schon seinen höheren Sinn, wie das tiefsinnige Wort der Weisheit noch sinnliche Schönheit offenbaren kann.

Was in der Schauspielkunst zunächst als Symbol in die Erscheinung

1) Das »Bezeichnete« ist der Sinn des Zeichens, es erscheint an dem Zeichen und als Zeichen. An dem Bezeichneten kommt das Zeichen erst zu seiner Bedeutung, oder anders gesagt: das Zeichen ist erst Zeichen unter Voraussetzung des Bezeichneten. Das wahre Zeichen ist das Zeichen mit Bedeutung. Die für mich und manch andern unverständlichen ägyptischen Hieroglyphen nenne ich bona fide und im voraus »Zeichen« unter der von vornherein angenommenen Bedingung ihrer Bedeutung, welche ich nicht kenne. Was ich davon verstehe, ist, daß jene Figuren offenbar und ausdrücklich als Zeichen g e m e i n t sind. Sie haben ihren Sinn, aber vorläufig nicht für mich und sind deshalb für mich nicht die wahren Zeichen und relativ sinnleer.

Digitized by Google

tritt, ist der Schauspieler, der Künstler, der sich selber zum Symbol der Kunst gemacht hat, um hierin vorläufig als Objekt der sinnlichen Wahrnehmung zu erscheinen [1]).

Wohlverstanden handelt es sich hierbei gar nicht um die handwerksmäßige Fertigkeit, mit welcher der Schauspieler die äußeren Mittel zu wählen und anzuwenden versteht, seine Persönlichkeit vor andern zu verbergen. Vielmehr handelt es sich um das Vermögen, diese Persönlichkeit mehr oder weniger vollkommen aufzuheben, insoweit er dazu die Eigenarten, durch die seine Persönlichkeit bedingt wird, unterdrückt. So schafft der Künstler sich sozusagen: »aus sich selbst«, die verhältnismäßig formlose Materie, als welche und an welcher seine Kunst zu erscheinen hat. Soweit er es hierin auch auf dem Wege des streng fachmäßigen Exerzierens bringen mag, schon hier kommt er ohne angeborene Künstlerschaft, nenne man das Talent, Anlage oder Genialität, nicht aus und daß der Schauspieler auch hierin einer »Schulung« bedarf, will noch nicht sagen, daß sein dadurch entwickeltes Vermögen zur Selbstverleugnung nichts weiter als das bloße Produkt einer mechanischen Abrichtung wäre. Im Gegenteil, die primitive Selbstverleugnung des Schauspielers ist auch und vor allem Sache des Bewußtseins, geistiger Prozeß, ganz abgesehen von der Frage, ob und inwieweit sich der Künstler dieses Bewußtseins bewußt ist.

Indem nun der Schauspieler durch bewußte Selbstverleugnung seine Persönlichkeit aufhebt und also »vernichtet«, stellt er sich anders, als er ist und indem an diesem Anderen seine Kunst erscheint, stellt er sich als Symbol der Kunst. Der Schauspieler also, der sich als Symbol stellt, verstellt sich zum Symbol und so ist denn seine Kunst zunächst: Verstellung [2]).

1) Der Begriff der Kunst als Einheit des Sub- und Objektiven verwirklicht sich in kaum einer Kunst in so anschaulicher Weise, wie in der des Schauspielers. Hier ist das Produzieren der Kunst gleichzeitig selber Kunstprodukt und fallen das Hervorbringen und das Wahrnehmen zeitlich so unmittelbar zusammen, daß Mittel und Zweck sich zu identifizieren scheinen. Was wir als Zuschauer, als Publikum, den Künstler tun sehen, ist sein Kunstwerk selber und wo seine Tätigkeit aufhört, ist es um seine Kunst geschehen. So *erleben* wir als Zuschauer an der Schauspielkunst gleichsam die Einheit des Sub- und Objektiven und lernen »zusehends« vom Schauspieler, daß Kunst ein *Verhältnis* ist. Dieses Zusammenfallen von Hervorbringung und Wahrnehmung und die darin begriffene Einheit von Prozeß und Produkt haben die sogenannten reproduktiven Künste gemein, aber in keiner davon *sehen* wir den Künstler so vollkommen »aufgehen«, wie gerade in der Schauspielkunst.

2) Haben wir die Verstellung zu begreifen als Sache des Bewußtseins und zwar, wenn es darauf ankommt, so, daß sie eigentlich als das Kennzeichen des Bewußtseins zu gelten

Digitized by Google

Wie das Symbol nicht und nichts »für sich« ist, so ist auch der sich zum Symbol verstellende Schauspieler nichts für sich und ganz »außer sich«: er stellt nichts dar und — mit verlegtem Akzent — er stellt Nichts dar. Er macht sich zum Nichts, das heißt: er macht sich willkürlich zum Unwillkürlichen, bewußt zum Unbewußten.

Die »künstlerische« Freiheit des Schauspielers ist zunächst die freiwillige Selbstvernichtung, die absolute Verstellung.

Durch die Selbstvernichtung macht sich der Schauspieler zum Symbol der Kunst, seiner Kunst, indem und insofern sein eigener erkennender Geist sich selbst darin wiedererkennt, und so ist das »Nichts-für-sich«, wozu er sich willkürlich und freiwillig macht, in erster Linie »für ihn«, ausschließlich für ihn, ja, es ist, weil es gleichsam seine Kunst in ihrer Gesamtheit als Potentialität darstellt, in dieser Beziehung »Alles für ihn«. So ist denn der Schauspieler zunächst das »Nichts-für-sich«, als welches und in welchem er vorläufig »Alles-für-sich« ist.

Indessen hat hiermit der Künstler, wenn auch einen sehr wichtigen, doch nur den ersten Schritt auf dem Wege seiner Kunstentwicklung getan, wobei er nicht stehen bleiben kann: der Schauspieler, der Alles-für-sich ist, ist eben nichts für andere. Denn solange er nur für sich Symbol ist, bringt er es nicht weiter, als zur Selbsterkennung »für sich«, das heißt: er schaut nur sich selbst im Symbol, oder, mit noch anderen Worten: Der Schauspieler ist zunächst sein eigener Zuschauer. Soweit dies schon »Kunst« zu heißen hat, ist dies, als die nicht oder wenig entwickelte »Kunst-für-Einen«, »l'Art pour l'artiste«, noch nicht mehr als eine Beobachtung der eigenen objektiven Erscheinung [1]). In der freiwilligen

hat, so läuft von selbst die Frage nach der Verstellung aus auf die Frage nach dem Bewußtsein: die wahre Verstellung ist nur möglich und zu erwarten in dem wahren, dem entwickelten Bewußtsein. Nur das Bewußtsein kann sich verstellen und die vollkommene Verstellung, die sich nur in dem vollkommenen Bewußtsein verwirklicht . . . kommt nicht vor. Denn sie läuft hinaus auf die sich verstellende Verstellung, das ist: die Verstellung, die als solche nicht länger erkennbar ist. Die vollkommene Verstellung ist die Verstellung des vollkommenen Bewußtseins zum vollkommenen Anderen von sich selbst, dem Unbewußten, welches als vollkommene Verstellung nicht erkennbar sein kann. Das Bewußte verstellt sich zum Unbewußten, und das Unbewußte verstellt sich nicht.

1) »Indem der Künstler sein inneres Schauen in seinem Werke zur Erscheinung bringt, stellt er einen idealen Zuschauer, Genießer, Beurteiler daneben. Diese zweite, mitschaffende und korrigierende Persönlichkeit deckt sich nun meist mit ihm selbst, und daher mag es kommen, daß er sich hier und da einredet, ohne jede Rücksicht auf die Betrachter zu arbeiten, also die Kunst um der Kunst willen zu treiben. Solche Kunst aber, die nicht wirken will, sondern selbstgenügsam ist, hat leicht etwas Pathologisches an sich — wie etwa die von E. T. A. Hoffmanns Goldschmied Cardillac — oder sie entfremdet sich zu ihrem

Digitized by Google

Selbstvernichtung, das heißt: in der freien Selbstbestimmung zum »Nichts-für-sich«, offenbart sich die Freiheit des Schauspielers als ein Spielen mit sich selber für sich selber. Der »Schau«-»Spieler« schaut sich zunächst selbst in seinem Spiel mit sich selber, oder, um auf das früher Gesagte zurückzugreifen: er ist das von sich selbst hervorgebrachte Symbol, das sich spielend in sich selbst erkennt. Aber die rechte Schauspielkunst ist wie die rechte Kunst überhaupt weder die Kunst für Niemand, noch die Kunst für Einen, sondern die Kunst für Andere, für »die« anderen. Der Schauspieler hat sich selbst vernichtet, verleugnet, aufgegeben, um für andere ein anderer zu sein und dazu hat er sich selber und seine Kunst, deren Symbol er ist, »gemein« zu machen.

Die rechte Kunst ist, als die vor anderen und für andere sich entwickelnde, oder entwickelte Kunst, die gemeine Kunst. Denn der Schauspieler, der sich zum Symbol für sich gemacht hat, ist noch nicht mehr als das Objekt eigener Wahrnehmung, in welchem er sich selbst schaut auf dem Wege der Empfindung. Dies ist so zu verstehen: Der Künstler nimmt die von ihm und für ihn hervorgebrachte Sinnlichkeit zunächst selbst empfindend wahr als den Ausdruck eigener, subjektiver Empfindung, die er als den Sinn in dieses Symbol hineingelegt hat, und empfindet also, indem er sich selbst darin erkennend schaut, sozusagen seine eigene Empfindung.

Dieses empfindende Wahrnehmen oder wahrnehmende Empfinden ist ein wesentliches Moment des Kunstgenießens, an dem auch und vor allem der Künstler selbst sein Teil hat, denn es gewährt ihm außer der Freude am Selbsterkennen zugleich die Befriedigung am Selbsterschaffen, welche beiden hier ein und derselbe geistige Prozeß sind. Ja, es läßt sich sogar einsehen, daß diese unmittelbare Selbsterkennung im Erschaffenen, diese Wiedergeburt in der freiwilligen Selbstvernichtung die reinste und vollkommenste Freude des Künstlers ausmacht und daß da, wo in der wahren, das heißt gemeinen Kunst die Freude der Menge beginnt, die des Künstlers aufhört.

Im Schaffen schafft der Künstler sich selbst und im Erschaffenen empfindet er seine eigene Empfindung.

Sollen nun der Schauspieler und seine Kunst nicht bloß für sich, sondern für andere sein, so haben sie für andere und vor anderen zu erscheinen: der Schauspieler tritt auf, das heißt, er macht sich zum Objekt von anderer sinnlicher Wahrnehmung. Nicht aber, um für andere nur

---

eigenen Schaden dem Leben, das immer und immer das befruchtende Element in der Kunst bleibt.« (Ferdinand Gregori, Maskenkünste, S. 13.)

Digitized by Google

Objekt der Wahrnehmung, sondern um Symbol, das heißt, sinnreiche Erscheinung zu sein.

Durch den sinnlichen Ausdruck der subjektiven Empfindung an seiner vor anderen und von diesen wahrgenommenen objektiven Erscheinung macht sich der Schauspieler zum sinnreichen Symbol der gemeinen Kunst.

So betrachtet erscheint also der Schauspieler vor dem Zuschauer als das sinnliche und sinnvolle Zeichen der Kunst, das heißt, als »Kunstwerk«: Der Schauspieler ist sein eigenes Kunstwerk.

Dieses Kunstwerk aber wird hervorgebracht, um erkannt zu werden, und zwar von dem sich selber darin als den Sinn des Symbols wiederfindenden Geist, sei es auch hier wiederum zunächst auf dem Wege der Empfindung. Sinnreich ist ja das Symbol zu nennen, insoweit sein Sinn erkennbar ist, mit anderen Worten: auf die Weise der Möglichkeit, welche sich verwirklicht. Wie das Spiegelbild selbst erst den rechten Spiegel macht, und nicht dessen nur Möglichkeit bleibendes Vermögen, ein Bild zurückzuwerfen, so ist das rechte Symbol erst dasjenige Symbol, welches die Sinnreichheit als die Potentialität des Sinnes irgendwie verwirklicht und so die Einheit des Zeichens und des Bezeichneten offenbart.

Diese Einheit verwirklicht nun der für andere und vor anderen auftretende Schauspieler zunächst durch die sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner Erscheinung, in welcher oder als welche er ohne weiteres und mit eindeutiger Bestimmtheit erkennbar ist als das Symbol des Wesens.

Streng genommen dürfte hier, nämlich in bezug auf die bloße Erscheinung vor dem Zuschauer noch nicht einmal von einem Symbol die Rede sein, solange und insofern diese Erscheinung für den Zuschauer vorläufig nicht über die Bedeutung eines »Bildes« hinauskommt. Denn eben durch die Eindeutigkeit, mit welcher der Zuschauer in der Erscheinung des Schauspielers das menschliche Wesen ohne weiteres erkennt, scheint sich der Sinn derselben vollständig zu verwirklichen, indem sie sich in der Nachahmung und als Nachahmung mit diesem Wesen, mehr oder weniger identifiziert.

Mit anderen Worten: in seiner bloßen Erscheinung ist der Schauspieler für den Zuschauer noch nichts mehr als die menschliche Gestalt, die als Bild des Wesens unmittelbar zu erkennen ist. Das Kunstwerk aber, das heißt also: das sinnreiche Symbol der subjektiven Empfindung, wozu der Künstler sich selbst erschaffen hat, ist vorläufig dem Zuschauer nicht als solches erkennbar.

Selbstverständlich hat dies nichts zu tun mit der Frage, ob der Zuschauer in der Erscheinung des Schauspielers dessen Persönlichkeit in

Digitized by Google

ihrer äußerlichen Vermummung wohl oder nicht wiedererkennt. Denn erstens ist eine mögliche Bekanntschaft des Zuschauers mit der sinnlich wahrnehmbaren Persönlichkeit des Schauspielers eine reine Zufälligkeit, welche allerdings imstande ist, die Illusion zu stören, im übrigen jedoch für die Kunst des Schauspielers in keiner Weise maßgebend sein kann. Zweitens aber ist die Vermummung selber eine Aeußerlichkeit, welche allerdings dem Künstler in der sichtbaren Darstellung, sowie dem Zuschauer in der Illusion zu Hilfe kommen mag, übrigens jedoch, so dringend die Praxis sie auch vom Schauspieler fordert, streng genommen nicht zu seiner eigentlichen Kunst gehört, welche ja die Verstellung ist. Die Vermummung aber darf schon hierum nicht als Verstellung gelten, daß sie nicht, wie diese, das Werk bewußter Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung ist, und nicht die Persönlichkeit vernichtet, sondern höchstens die Gestalt unkenntlich macht, also eher die Entstellung zu heißen hätte.

In dieser Beziehung ist der Schauspieler als die Puppe zu betrachten, in welcher der Zuschauer sozusagen »ohne Mühe«, das heißt, durch einfaches, unmittelbares Anschauen, die sichtbare Erscheinung des menschlichen Wesens erkennt. Aber auch nur in dieser Beziehung, denn nicht allein, daß das von ihm dargestellte Bild des Menschen der Mensch selber ist, er will auch als menschliches Wesen empfunden und verstanden werden und sein ganzes künstlerisches Streben ist mit klarem Bewußtsein auf das Ziel gerichtet, die Wahrheit seiner wirklichen Menschlichkeit symbolisch erscheinen zu lassen.

Soll also der Schauspieler mehr als ein Bild und mehr als eine Puppe sein, so wird an seiner vorläufig eindeutigen Erscheinung seine eigene menschliche Empfindung sinnlich und sinnreich zu verwirklichen haben, um sich so zu dem wahren Symbol der wirklichen Menschlichkeit, der menschlichen Wirklichkeit zu machen.

Das wirkliche Wesen aber ist nicht die Erscheinung ohne weiteres, sondern das wirkende, tätige, aktive, das heißt also das denkend redende und handelnde Wesen. Erst so erscheint der Schauspieler dem Zuschauer als das eigentliche Kunstwerk und offenbart sich seine wirkliche, aktive Kunst als der sinnliche Ausdruck der subjektiven Empfindung des Künstlers, mit anderen Worten: die subjektive Empfindung objektiviert sich symbolisch, das heißt, sinnreich, in und an der von anderen, wahrgenommenen Handlung der Erscheinung. — Der Schauspieler wird zum »Akteur«.

Ob nun diese Versinnlichung der Empfindung wohl oder nicht ein Werk der Empfindung ist, anders gesagt, ob sie unwillkürlich oder wilkürlich

Digitized by Google

ist, das kann vorläufig dem Zuschauer einerlei sein. Denn was er gewahr wird, ist nicht die Empfindung als solche, sondern deren sinnlich wahrnehmbare Zeichen, die er allerdings selbst zunächst empfindend wahrnimmt.

Für den Schauspieler aber, der mit sichselber als dem freiwillig für andere vernichteten Ich spielt, ist das nicht einerlei. So wie seine anfängliche Verstellung zum Symbol-für-sich als eine freie Tat der Selbstvernichtung eine Tat des freien Bewußtseins war, so gilt dies, wenn anders diese Selbstvernichtung nicht unbewußterweise und also unfreiwillig zunichte werden soll, auch jetzt, und um so mehr, für seinen an diesem Symbol verwirklichten Ausdruck der subjektiven Empfindung, das heißt: für sein Spiel, in welchem er sich selber als Symbol-für-andere bewußt und freiwillig bestimmt.

So verstellt sich also der Schauspieler auch und erst recht in der von ihm dargestellten Handlung des wirklichen Wesens und zwar in dem Verstande, daß er diese Handlung als das Zeichen eigenster Empfindung an seiner zum Symbol verstellten Erscheinung verwirklicht, um sie als d e r e n Ausdruck der Empfindung vom Zuschauer wahrnehmen und empfinden zu lassen. Diese Verstellung aber ist nun nicht länger die Selbstvernichtung, sondern vielmehr die Selbstbestätigung im Symbol des »anderen«, an welchem er durchaus bewußt, also auf geistigem Wege, seine eigene Empfindung in der Handlung und als Handlung symbolisch, das heißt sinnvoll vor dem erkennenden Geist, zum Ausdruck bringt.

Deshalb und in dieser Beziehung ist seine aktive Darstellung der Empfindung als das wahrnehmbare und wahrgenommene Zeichen von etwas anderem wiederum Symbol und, insofern dies mit Bewußtheit hervorgebracht und gegeben wird, die Versinnlichung des Geistes, des »schönen« Geistes, der geistigen Schönheit. Insofern aber das Symbol als die Versinnlichung der geistigen Schönheit empfangen und erkannt, vom Geiste erkannt wird, findet sich der Geist in der Sinnlichkeit der Kunst wieder, spiegelt und erkennt er sich selber darin als den Geist der Schönheit.

So kommt der Künstler wieder »zu sich«, das heißt: zum Bewußtsein in der Kunst, die hier als die Selbstbestimmung zum Symbol des anderen für andere ein sinnreiches Spiel ist, in welchem die Schönheit der Idee sich versinnlicht, um sich wiederum als die Idee des Schönen zu vergeistigen.

Auch die Puppe ist Symbol des Wesens, wenngleich in einem etwas anderen Verstande, als der Schauspieler, der ja an und für sich bereits »von Natur« das menschliche Wesen selber ist, welches er vorläufig in-

Digitized by Google

soweit aufzugeben und zu verleugnen hat, daß er in seiner menschlichen Gestalt noch bloß als das Bild des Wesens unmittelbar zu erkennen ist, jedoch als »Kunstwerk«, das heißt als selbst erschaffenes Symbol subjektiver Empfindung, der sinnlichen Wahrnehmung vorläufig verborgen bleibt.

Entwickelt sich also der Schauspieler in seiner Erscheinung vor anderen vom Bilde bis zum Symbol, so könnte bei der Puppe eher von einer Entwicklung in umgekehrter Richtung die Rede sein. Denn die Puppe ist ja »von Natur« Symbol, oder als solches beabsichtigt, muß sich aber notwendig zum Bild des Wesens »entwickeln«, um überhaupt als Symbol des Wesens erkennbar zu sein. Insoweit nun aber diese Erkennbarkeit schon in ihrer bloßen Erscheinung enthalten sein soll, muß sie das Wiedererkennen des Wesens in dieser Erscheinung schon von vornherein ermöglicht haben und zwar durch ihre äußere Aehnlichkeit mit dem bezeichneten Wesen. Insoweit aber diese Aehnlichkeit eine willkürliche, eine bewußt erzielte ist, muß dieses Bild eine Nachahmung sein, denn die bewußt erstrebte Aehnlichkeit ist die Nachahmung. So verstanden »macht sich« also die Puppe als Symbol des Wesens durch ihre willkürliche Aehnlichkeit mit dem Bezeichneten zur Nachahmung, welche nun als das Bild des Wesens wahrgenommen wird.

Die Willkürlichkeit der Nachahmung einerseits bedingt notwendigerweise anderseits die Unwillkürlichkeit des Erkennens, das heißt: in dem Maße, als das Symbol als Nachahmung erscheint und so gleichsam seinen Sinn »verrät«, mit anderen Worten, die Potentialität des Sinnes im voraus verwirklicht, findet sich der erkennende Geist seiner Freiheit beraubt, welche ja die willkürliche Selbstbestimmung ist. Sowohl die Puppe als der Schauspieler erscheinen in ihrer Aehnlichkeit mit dem von ihnen bezeichneten Wesen zunächst mit eindeutiger Bestimmtheit als unmittelbar erkennbares Bild und verkehren so in entsprechendem Maße im voraus die Potentialität des Sinnes zu der Realität der Erscheinung, oder mit anderen Worten: In der Erscheinung der Puppe wie des Schauspielers als Bild des Wesens offenbart sich zunächst sinnlich wahrnehmbar die Einheit des Zeichens mit dem Bezeichneten.

Weder der Schauspieler noch die Puppe können also die Aehnlichkeit entbehren, um als Symbol erkennbar zu sein, andererseits aber wird dadurch die Sinnreichheit als die Potentialität des Sinnes in dem Maße aufgehoben, als in der sinnlich wahrnehmbaren Vorstellung des Bezeichneten der Sinn des Zeichens von vornherein verwirklicht ist. Als Kategorie des Denkens läßt sich also die Nachahmung zwischen Sym-

Digitized by Google

bol und Sache einordnen, in der Weise nämlich, daß die Nachahmung einerseits die Sache »nicht mehr« ist, andererseits das Symbol »noch nicht« ist.

Von Haus aus hat die Puppe ihre Aehnlichkeit mit dem von ihr bezeichneten Wesen mitzubringen, oder mit anderen Worten: in der Puppe als Symbol des Wesens ist die Aehnlichkeit mit diesem vorausgesetzt.

Umgekehrt aber ist in dem Schauspieler, der das menschliche Wesen selber ist, die Sinnreichheit von dessen Symbol vorausgesetzt, ohne welche er eben kein Schauspieler wäre. In dieser Beziehung also stehen sich Schauspieler und Puppe schon sozusagen »antipodisch« gegenüber, indem sie sich zu der Erkennbarkeit und Sinnreichheit des von ihnen dargestellten Symbols in entgegengesetzter Richtung zu entwickeln haben. Es ließe sich auch so sagen: die Puppe strebt die Aehnlichkeit an, der Schauspieler entäußert sich ihrer. Keinen Sinn hat hier die Frage, wie weit das Streben der Puppe nach der Aehnlichkeit geht, oder gehen soll: die vollkommene, vollständige Aehnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten ist die vollständige Identität der leeren Wiederholung, welche sinnleer ist, weil und insofern sie keinen Sinn mehr zu verwirklichen hat.

Ebensowenig braucht es fraglich zu sein, wieweit der Schauspieler in seinem Verzicht auf die vollkommene Aehnlichkeit gehen soll: die vollständig aufgehobene Aehnlichkeit führt zu der absoluten Potentialität des Sinnes, zu der ewig nur möglich bleibenden Möglichkeit, welche als solche ebensowohl sinnlos ist, insofern sie den Sinn nimmer verwirklicht. Der Puppe ist die Aehnlichkeit »angemessen«, und deshalb muß sie sich ihrer »anmaßen«, der Schauspieler verzichtet auf sie, und deshalb wird sie ihm »verziehen«.

An der Nachahmung geht das Symbol zugrunde und kann sie dennoch nicht entbehren, und insoweit das Symbol seine Sinnreichheit offenbart, ist die in ihm vorauszusetzende Nachahmung aufgehoben.

Wie das Symbol nicht und nichts für sich ist, so ist auch die Puppe nichts für sich, sondern für den Geist, vor dem und von dem sie ihren Sinn hat und — sofern sie Gegenstand des Spiels ist — zunächst für das Kind, das heißt: für den unentwickelten Geist.

Als Kasus der unbewußten Natürlichkeit, das heißt, der Naivität, sind Kind und Puppe verwandt, und diese Verwandtschaft bleibt dem mit der Puppe spielenden Kinde nicht verborgen, indem es darin eigenen Sinn als den Sinn der Naivität wiederfindet. Es tut dies aber nicht auf die Weise des besinnungsvollen, entwickelten Geistes, sondern eben seiner

Digitized by Google

Natur gemäß auf die Weise des Unbewußten, der Naivität: Die Selbsterkennung des naiven Kindes in der Puppe ist zunächst ein durchaus passives Ahnen oder Empfinden der Sinnverwandtschaft. Die Analogie mit dem Schauspieler ist hier unverkennbar: Auch das Kind schaut sich selbst in seinem Spiel mit der Puppe, erkennt spielend sich selbst in dem sinnreichen Symbol, wozu es unbewußt seine Puppe erschafft, und auch hier macht zunächst die Selbsterkennung im Selbsterschaffenen die Freude aus, welche das Kind an diesem Spiel empfindet.

So verstanden hat vor dem geistigen Bewußtsein die Puppe so gut wie das Kind selber als das Symbol der Naivität zu gelten, in welchem der naive Geist sich vorläufig passiv empfindend wiederfindet und so ist das naive Spiel des Kindes mit der Puppe die Freiheit der natürlichen Selbstbestimmung. Aber auch nur der »natürlichen« Selbstbestimmung, welche als die noch von der Natur bedingten Selbstbestimmung noch nicht die wahre Freiheit zu heißen hat.

In dem Maße, worin das Symbol durch die bewußt erstrebte Aehnlichkeit mit dem von ihm bezeichneten Wesen seines Sinnes beraubt wird, mit anderen Worten: durch die Nachahmung das Zeichen sich mit dem Bezeichneten identifiziert, in demselben Maße wird sich die Freiheit der Selbstbestimmung eingeschränkt finden und die Puppe so als Spielzeug untauglich werden. Darum ist eben die angeblich »schöne« Puppe, hier also die täuschend menschenähnliche Puppe, für das Kind nicht die rechte Puppe, insoweit sie ja die Möglichkeit des Sinnes im voraus zu der Wirklichkeit der Sache verkehrt und so mit Recht die »verkehrte« Puppe zu heißen hat.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns denn auch, daß eine solche Puppe, mag sie das Kind vielleicht auf den ersten Anblick in Verwunderung oder gar Bewunderung setzen, es auf die Dauer sicherlich nicht befriedigen kann und es schließlich ganz und gar gleichgültig läßt: die Puppe hat gleichsam dem Kinde schon alles das im voraus gesagt, was es ihr zu sagen hätte und das Kind fühlt sich, sozusagen, um ein Recht betrogen, dessen sich die Puppe frecherweise angemaßt hat. Sie geht ihm wider den Sinn, es »findet« nichts in ihr.

Als Gegenstand des kindlichen Spieles ist die Puppe nicht, oder noch nicht, Erscheinung der Kunst, und die Freude, welche das spielende Kind an der Puppe erlebt, ist noch nicht ein rechtes ästhetisches Genießen, obwohl immerhin auch schon hier bedacht werden muß, daß die naive Freude des Kindes an dem Gefühle der Sinnverwandtschaft nicht ohne eigene Schönheit ist, die Schönheit der Naivität, oder die naive Schönheit.

Digitized by Google

Allein es ist nicht diese Schönheit, welche das naive Kind selber genießt und wie einerseits sein Spielen in der Selbstbestimmung schon die geistige Anlage offenbart, so gleicht dieses Spiel andererseits in seiner reinen Naivität dem des Tieres, welches darin zwar die Freiheit erlebt, jedoch noch nur als die ungestörte Behaglichkeit der natürlichen Willkür, die wiederum als die von der Natur bedingte Willkür keine wahre Freiheit ist.

Indessen, je nachdem sich in dem kindlichen, naiven, seiner selbst noch nicht bewußten Bewußtsein die Potentialität des Geistes, oder die sogenannte geistige Anlage, verwirklicht, je nachdem also das Kind sich zur geistigen Besinnung entwickelt, sein geistiger Gehalt sich vermehrt, sein Sinn sich vertieft, offenbart sich in seinem Spiel auch deutlicher der geistige Gehalt seiner Selbstbestimmung, die nunmehr als freiwillige Selbstbeherrschung oder Selbstverleugnung — und letzten Endes als Selbstvernichtung — zur Geltung kommt. So hebt sich, auf dem Wege der sich entwickelnden geistigen Besinnung, die natürliche Selbstbestimmung des Naiven zu und in der frei-»willigen« Selbstverleugnung auf, in der das Unbewußte als aufgehobenes Moment doch immer vorausgesetzt bleibt.

Auch in dem spielenden Kinde offenbart sich die Selbstverleugnung und namentlich das mit der Puppe spielende Mädchen verstellt sich gern und . . . natürlich zur Mutter.

In diesem Lichte läßt sich auch die Verstellung des Schauspielers betrachten, insoweit er nämlich als Künstler Kasus der unbewußten Genialität ist, und wie das ihre Puppe bemütternde Mädchen in diesem Symbol sich empfindend wiederfindet, so empfindet zunächst der sich »genial« verstellende Schauspieler sich selber an seinem zum Symbol vernichteten Ich. Wie denn auch bereits oben schon gesagt wurde, schaut der Schauspieler auf dem Wege der Empfindung zunächst sichselber in seinem Spiel mit sich selber.

So wichtig und anziehend eine weitere Vertiefung in das kindliche Spiel und dessen Entwicklung auch sein mag, so muß darauf doch hier verzichtet werden, um die Behandlung dieses Gegenstands auf das Maß zu beschränken, in welchem sie dem Verständnis des eigentlichen Puppenspiels im engeren Sinne förderlich sein kann. Denn schließlich handelt es sich dabei nicht um die Puppe als Spielzeug, sondern als Symbol darstellender Kunst, in der sie zwar als Symbol des Wesens mit der Spielpuppe ihre Verwandtschaft hat, sich aber zu einer ganz anderen Bedeutung als diese entwickelt.

Digitized by Google

Als Erscheinung der Kunst ist die Puppe schöne Erscheinung und, insofern sie für das entwickelte Bewußtsein gleichzeitig Symbol des Naiven ist, die Versinnlichung der naiven Schönheit. Auch als solche kann die Puppe Gegenstand des Spiels sein und ist es auch tatsächlich. Indem sie aber als Symbol ihren geistigen Gehalt um eine Qualität vermehrt, setzt die Erkennung derselben eine entsprechende Entwicklung des erkennenden Bewußtseins voraus, mit anderen Worten: die Puppe wird »bedeutungsvoller«, sie gewinnt eine Bedeutung auch für das über die Naivität hinaus entwickelte Bewußtsein.

In dieser Betrachtungsweise machen sich nun Physiognomie, Körperbau, und — allenfalls — Bekleidung als Elemente der Nachahmung in höherem Grade geltend, nämlich so, daß sie in ihrer Aehnlichkeit mit dem Bezeichneten gleichzeitig die plastische Versinnlichung der geistigen Schönheit bedeuten. Der Künstler, der die Puppe als Symbol seiner Kunst hervorbringt, bringt darin sowohl eigene Empfindung des Naiven, als die Naivität eigener Empfindung zum plastischen Ausdruck und so wird denn hiermit die Puppe Erscheinung der plastischen Kunst, in welcher sie zunächst wiederum als das Symbol des naiven Wesens hervorgebracht und erkannt wird.

An der Puppe als Symbol der Kunst findet das entwickelte Bewußtsein seine ästhetische Freude, indem und insoweit es darin sich wiederfindet als das Unbewußte, Unschuldige, Einfältige und Naive, welches im Bewußten als aufgehobenes Moment immer vorausgesetzt bleibt und seine Geltung bewahrt. Was die naive Kindlichkeit in der Wesensähnlichkeit des Spielzeugs als Sinnverwandtschaft spielend ahnt, das erkennt das entwickelte Bewußtsein in der Sinnreichheit des Kunstsymbols als eigene naive Schönheit, als schöne Naivität. Eben weil und insofern das Bewußtsein sich über die Naivität hinaus entwickelt hat, ist es imstande, die Naivität als Schönheit zu erkennen. Das Naive selber ist sich eigener Schönheit aber nicht bewußt. So ist die Schönheit der Natur, der Unschuld, der Einfalt und der Kindlichkeit als die unbewußte Schönheit die naive Schönheit, die schöne Naivität.

Hiermit soll nun aber nicht gesagt sein, daß die Puppe als Kunstsymbol des naiven Wesens eben deshalb notwendigerweise auch das Bild des naiven Wesens, zunächst also das Bild des Kindes wäre. Freilich wird für das sich zur Mutter verstellende Mädchen »naturgemäß« das Bild des Kindes die rechte Gestalt der Puppe sein, abgesehen von der Frage, ob oder inweiweit sich hierin das Symbol die Aehnlichkeit angemaßt hat. Denn wie die Puppe als das Bild des Kindes das Mädchen zur Mutter ver-

Digitized by Google

stellt, so macht umgekehrt die freiwillige Verstellung des Kindes zur Mutter die Puppe zum Bild des Kindes. In dem Maße, worin das spielende Kind sich »natürlich« zur Mutter bestimmt, mag ihm die Wesensähnlichkeit seiner Puppe gleichgültig oder doch nebensächlich werden. So läßt sich denn dieses Spiel als ein eigentümliches Hin und Her, eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt betrachten, in der diese beiden einander gegenseitig bestimmen, und so ist denn auch das Spielen des Kindes gleichzeitig ein »Gespielt-Werden«, eine aktive Passivität, sowohl als eine passive Aktivität, oder, um es kurz zu sagen: Das Spiel ist ein Verhältnis.

Dem entwickelten Bewußtsein jedoch, das eigene vorauszusetzende, aber aufgehobene Naivität als den Sinn des Kunstsymbols zu erkennen fähig ist, kann es je nach dem Maße, worin es sich dieser eigenen Naivität bewußt ist, verhältnismäßig einerlei sein, in oder an welchem Bilde es diese Naivität erkennt, eben weil und insoweit sich in ihm die Naivität zum Begriff und als Begriff entwickelt, und es kann letzten Endes überhaupt aller und jeder Wahrnehmung, sei es der Sache, des Bildes, oder gar des Symbols, entraten. Uebrigens kommt es nicht soweit in dem rechten Kunstgenießen, welches ja das empfindende Wahrnehmen und das wahrnehmende Empfinden voraussetzt. Allein über das kindliche Spielen hebt es sich so weit hinaus, daß es vermöge und nach dem Maße des Selbstbewußtseins imstande ist, die Naivität auch an dem Bilde des bewußten Wesens zu erkennen, und es so als Symbol des Naiven zu verstehen. In dieser Beziehung nun, das heißt also: als Bild des bewußten Wesens, das dem entwickelten Bewußtsein als Symbol des Naiven erscheint, erscheint die Puppe dem Zuschauer sofort und von vornherein als das Kunstwerk und hierin unterscheidet sie sich scharf von dem Schauspieler, der in seiner bloßen Erscheinung dem Zuschauer vorläufig als Kunstwerk nicht erkennbar ist. Gleichzeitig also, wenn der Schauspieler in seiner Erscheinung als Bild des Wesens der Puppe gleichkommt, tritt der Moment ein, von dem an er sich wesentlich von ihr unterscheidet. Denn eben weil er als Mensch in dem von ihm dargestellten menschlichen Bilde das Vermögen besitzt, die allgemeine Menschlichkeit allseitig und vollständig an seinem Symbol erscheinen zu lassen, ist dessen Potentialität des Sinnes eine verhältnismäßig allseitige, die — wenn es gut gehen soll — sich auch ebenso allseitig verwirklicht.

Da aber die Puppe sozusagen auf die Naivität eingestellt ist, ist die Potentialität ihres Sinnes einseitig auf das Naive beschränkt und wird die Verwirklichung dieses Sinnes irgendwie auf die Verwirklichung der

Digitized by Google

Naivität herauskommen, auch und erst recht da, wo sie als Bild des bewußten Wesens erscheint.

Je nach dem Maße, worin sich die Puppe die Wesensähnlichkeit anmaßt, ist sie behaftet mit der Unerkennbarkeit als Kunstwerk, die dem Schauspieler zu eigen ist und muß sie so eine Potentialität des Sinnes vortäuschen, die sie zu verwirklichen nicht imstande ist. Darum wirkt eine solche Puppe je nach dem Grade ihrer Wesensähnlichkeit auf die Dauer enttäuschend: sie verspricht mehr, als sie halten kann. Dies findet sein Analogon bei der Spielpuppe, die ja ebenfalls durch ihre allzu große Wesensähnlichkeit das Kind auf die Dauer nicht zu fesseln und zu befriedigen vermag.

Bei dem Schauspieler dagegen findet eben das Umgekehrte statt, indem er, je nach dem Maße, worin er auf die Aehnlichkeit verzichtet und sich zur Puppe macht, eine einseitig beschränkte Potentialität des Sinnes vorschützt, die zu seinen bewußt zustande kommenden theatralischen Leistungen im Widerspruch stehen muß. Denn einerseits wird er darin als bewußtes Wesen weit über die Naivität der unbewußten Puppe hinaussteigen, andererseits aber wird es ihm nicht gelingen, die vollkommene Naivität zu verwirklichen, die nur dem Unbewußten zu eigen ist.

Hier fängt schon das Gebiet sich zu markieren an, auf dem sich die Puppe ihre Vorzüglichkeit nicht von dem Schauspieler streitig machen läßt: es ist das Gebiet der schönen Naivität, der naiven Schönheit. Denn wie der Schauspieler als bewußtes Wesen bewußterweise mit seinem freiwillig zum Symbol vernichteten Ich spielt, muß er sich verstellen, das heißt, verleugnen und beherrschen in seiner Darstellung des wirklichen Wesens, auch und vor allem da, wo es sich um die schöne Naivität dieses Wesens handelt, wenn anders seine Kunst nicht zu einem Werk des blinden Zufalls werden soll. Denn wo und insoweit der Schauspieler die Selbstbeherrschung verliert, muß er in seinem Spiel herabsinken zu der nur natürlichen Selbstbestimmung des zum Bewußtsein noch nicht, oder nur halbwegs erwachten Kindes, oder sogar noch tiefer, bis zu der besinnungslosen Leidenschaft, in welcher er dauernd »außer sich« ist.

Als Symbol der dramatischen Darstellung entfernt sich die Puppe erst recht weit vom Schauspieler, so sehr sie eben als solches sich diesem zu nähern, ja, ihm gleichzukommen scheinen mag. Denn in der Tat hat es allen Anschein, als ob die Puppe in ihrem Gebärdenspiel nicht länger nur als das allgemeine Bild des von ihr bezeichneten menschlichen Wesens, sondern auch und vor allem als das besondere Bild des Schauspielers fungieren wolle, mit anderen Worten, als ob sie dem Schauspieler ins

Digitized by Google

Handwerk pfusche, indem sie ihm so getreu wie möglich nachahme. In der Tat hat das Gebärdenspiel der Puppe eine deutliche und ganz logische Tendenz in dieser Richtung, jedoch ihre gelegentliche Aehnlichkeit mit dem Schauspieler ist im Grunde nichts als eine zufällige Notwendigkeit, die zunächst aus dem Umstande hervorgeht, daß das durch die praktische Erfahrung belehrte Bewußtsein des Zuschauers, der in dem Schauspieler als dem sich zum Symbol entwickelnden Bilde des Wesens, das menschliche Wesen selber vorauszusetzen sich angewöhnt hat, unbewußt und jedenfalls unwillkürlich, das Nämliche tut in Ansehung der Puppe, welche sich als Symbol des Wesens zu dessen Bild entwickelt. Mit anderen Worten: die zufällige Erinnerung des Zuschauers an den Schauspieler führt mit Notwendigkeit zur Verkennung der Puppe, wobei einerseits von ihr verlangt oder erwartet wird, was sie nicht und nimmer zu leisten vermag, andererseits ihren wirklichen Leistungen eine Bedeutung beigemessen wird, über die sie weit hinauszusteigen imstande und naturgemäß bestimmt sind.

Diese falsche Interpretation der Puppe als Kunstsymbol hat einerseits zu einer auf die Spitze getriebenen Vervollkommnung des Bewegungsmechanismus geführt, die in der vollständigen Automatisierung des Puppenspiels dessen vermeintlichen Zweck und tatsächlichen Untergang erreicht hat, andererseits dagegen ist sie Ursache geworden, daß das Puppentheater als eine verkleinerte Menschenbühne angesehen und betrieben wird, welche denn im günstigsten Fall nur eine mehr oder weniger witzige Parodierung der menschlichen Schauspielerei darzustellen fähig ist.

Umgekehrt aber muß diese Verwechslung der Symbole, auf die es hier ja schließlich herauskommt, nicht ohne Einfluß auf den Schauspieler bleiben, der nun in der Puppe eine Rivalin erblickt, an der er gewisse Vorzüge zu erkennen und zu beneiden nicht umhin kann, und der er darin den Rang abzulaufen oder nur gleichzukommen immer vergeblich bestrebt sein wird. In diesen vergeblichen Versuchen aber muß er seine Leistungen entweder gewaltsam und mutwillig auf die verhältnismäßige Einseitigkeit des leblosen und empfindungslosen Mechanismus beschränken, und so sich selber und seine Kunst beeinträchtigen und herabwürdigen in einer Weise, die sich nicht rechtfertigen läßt. Oder aber er muß darin eine Anmaßung des für ihn Unerreichbaren verraten, die ihn zum Gegenstand der Lächerlichkeit und des Spottes machen muß.

Auch in ihren Bewegungen, Gebärden und Handlungen entwickelt sich die Puppe vom Symbol des wirklichen, das heißt: wirkenden, handelnden Wesens, zu dessen Bild vermöge der Nachahmung und erscheint auch

Digitized by Google

hierin sofort und von vornherein als das Kunstwerk. Es mag dabei gleichgültig sein, durch welche Mittel der Technik diese Bewegungen zustande kommen: die der Puppe angemessene Aehnlichkeit mit der Gestalt des von ihr bezeichneten menschlichen Wesens bedingt schon »von selbst«, das heißt: auf ganz natürliche Weise, eine Aehnlichkeit der dieser Gestalt angemessenen Haltungen und Bewegungen, welche sich in entsprechendem Maße vermehren, je nachdem die Puppe in ihrem Bau und der Fügung der beweglichen Teile der menschlichen Gestalt gleichkommt.

Wie weit diese letztere Aehnlichkeit gehen kann oder gehen soll, tut hier wiederum nichts zur Sache: die unbewegliche Puppe ist noch nicht das rechte Symbol des »wirklichen« Wesens und die vollständig und vollkommen sich bewegende Puppe ist dieses Symbol nicht mehr.

Weil und insofern die rechte Puppe Instrument des Spiels ist, einerlei ob ihr darin die aktive oder die passive Rolle zufällt, ist ihr die Bewegung angemessen und maßt sie sich deren an. Denn das rechte Spiel als die freie Selbstbestimmung oder die sich selbst bestimmende und beschränkende Freiheit läßt sich eben nicht in der starren Unbeweglichkeit verwirklichen, sondern setzt geradezu die Bewegung »naturgemäß« voraus. Diese Selbstverständlichkeit der Bewegung unterscheidet, nebenbei gesagt, die Puppe von der Statue und es ließe sich sagen, daß die unbewegliche Puppe eine Statue wäre, wie die bewegliche Statue eine Puppe.

Ist nun hiermit begriffen, daß die rechte Puppe sich bewegen, oder bewegt werden muß, auch als Spielzeug des Kindes, so will hiermit aber noch nicht gesagt sein, wie weit sie in dieser Beweglichkeit gehen soll: von dem Augenblicke an, da das Kind seine Puppe nur erst tragen kann, ist sie ihm, sei es denn ein recht »passives«, Instrument des Spiels und die Theaterpuppe, welche sich etwa vollkommen »selbständig« bewegen sollte, kann es noch sein für den verhältnismäßig passiven Zuschauer. Anders gesagt: das Kind, das die absolut unbewegliche Puppe nur betrachten, passiv betrachten kann, spielt noch nicht recht, der Zuschauer im Theater, der den Akteur als Symbol seiner Kunst wahrnimmt, spielt eigentlich nicht recht mehr. Vielmehr schaut er, auch gewissermaßen passiv, einem aktiven Spiel zu, an dem er doch wiederum nicht ohne weiteres unbeteiligt bleibt. Denn auch hier handelt es sich, wie beim kindlichen Spiel mit der Puppe, um ein Verhältnis, eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, die sich gegenseitig bestimmen.

Digitized by Google

Uebrigens ist es klar, daß die Aktivität der sich bewegenden Puppe insoweit doch wiederum eine passive zu nennen ist, als ihre Bewegungen durch eine fremde äußerliche Kraft regiert werden müssen, vermöge deren ihre Aehnlichkeit mit den Bewegungen des bezeichneten »wirklichen« Wesens zustande kommt. Denn auch hier hat sich auf dem Wege der Nachahmung die Potentialität des Sinnes zu verwirklichen, damit das Symbol, als welches jetzt im engeren Sinne die Bewegung zu fassen ist, erkennbar sei.

Digitized by Google

MORAL UND MORALEN.

VON

ERNST v. ASTER (GIESSEN).

Der Zweifel an der Allgemeingültigkeit der Moral, an der Existenz ewiger und schlechthin gültiger Vorstellungen von Gut und Böse, Recht und Unrecht, ist der Beginn der philosophischen Ethik. Und von jeher hat man diesen Zweifel zunächst begründet mit der unleugbaren Tatsache der Verschiedenheit der sittlichen Begriffe von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit. Wie kann es eine allgemeingültige Moral geben, wenn Menschenfresserei bei den einen eine geheiligte Sitte und bei den andern der Gipfel der Abscheulichkeit ist, wenn Christus die Feindesliebe und Sokrates lehrt, man solle dem Freund Gutes und dem Feind Uebles tun, wenn für Locke der Diebstahl und für Proudhon das Eigentum ein Verbrechen ist, wenn uns eine Weltreise durch Raum und Zeit eine Fülle verschiedenartiger mit dem dicksten Mantel der Moralität umkleideter Regelungen der Sexualverhältnisse zeigt.

Man sucht das Gewicht der Tatsache zu entkräften, indem man Sitte und Sittlichkeit voneinander scheidet, das Urteil über Sitte und Glauben von dem moralischen Urteil über Tat und Handlung trennt. Der Inquisitor, der den Ketzer verbrennen läßt, handelt aus seinem Glauben, der nicht dem unsrigen entspricht, aber er handelt im Sinn und Rahmen dieses Glaubens nach bestem Wissen und Gewissen, also moralisch einwandfrei für uns wie für seine Zeitgenossen. Der Quäker, der den Kriegsdienst verweigert und der Patriot, der alle Interessen denen des Vaterlandes unterordnet, sie stehen unter einem verschiedenen Glauben und einer anderen Sitte, aber moralisch betrachtet stehen ihre Handlungen für jeden, der nur sie und nicht den dahinter stehenden Glauben betrachtet, auf gleicher Höhe: sie fordern die gleiche moralische Achtung

Digitized by Google

als Handlungen, in denen die Kraft des Gewissens und der Ueberzeugung den Egoismus, die Feigheit und die Bequemlichkeit überwindet.

Aber diese Argumentation übersieht dreierlei. Erstens, daß hinter jenen »Glaubenssätzen« und Sittenregeln ja selbst moralische Wertungen stecken, nicht ein moralisch indifferentes Fürwahrhalten und nicht willkürliche Festsetzungen, wie die, daß rechts oder links ausgewichen werden soll. Der Patriot setzt eben im Vaterland einen letzten höchsten moralischen Wert an, den der Quäker in seiner Alleingeltung bestreitet, er stellt als moralische Forderung auf, daß der Mensch in erster Linie Bürger und Soldat auf dem Posten sei, auf den ihn das Interesse des Staates stellt; der Gläubige des Mittelalters sieht das Gute im blinden Gehorsam gegen Gott und Vermessenheit in dem autonomen Gewissen, das sich zum Richter über das Gebot aufwirft, dem gegenüber es nur Gehorsam geben darf. Nur wenn er gewaltsam abstrahiert von diesen seinen Grundwertungen, k a n n er dazu gelangen, dem Vertreter der andern Seite zuzugestehen, daß er nicht böse oder schlecht sei, sondern aus beklagenswertem Irrtum heraus handle, aber dieser Irrtum ist dann eben ein moralischer, kein intellektueller Irrtum. Und es bleibt fraglich, es setzt im tiefsten Grunde eine Anleihe bei einem fremden Standpunkt voraus, wenn er auch nur soweit geht. Denn zweitens: Die Unterscheidung von Sitte und Sittlichkeit, wie sie hier gemeint ist, die Beziehung des moralischen Werts einer menschlichen Handlung rein auf die Gewissenhaftigkeit und ehrliche Ueberzeugung des Täters ist selbst der Ausdruck eines ganz bestimmten moralischen Standpunkts, der uns geläufig und als theoretische Ueberzeugung (wenn auch keineswegs stets in der Praxis) fast selbstverständlich ist, aber keineswegs allen Völkern und Zeiten gilt. Ich erinnere an die Sage von Oedipus: daß Oedipus u n w i s s e n t l i c h seinen Vater erschlägt und seine Mutter heiratet, mindert nicht den moralischen Abscheu und hebt nicht den Fluch, den das Verbrechen auf ihn lädt in den Augen der frühen Griechen. Er hat die heiligen Gesetze der Natur übertreten, er ist der Verbrecher, den man aus der menschlichen Gesellschaft ausstößt, daß er es ohne Wissen und Willen tat, ändert nichts daran. Wollten wir unsere Wertung, für die Oedipus unglücklich, aber nicht schuldig ist, für die »richtige«, jene altgriechische für »falsch« erklären, so wäre diese Behauptung natürlich genau so unbeweisbar, wie die gegenteilige. Endlich drittens: es ist keineswegs richtig, daß die Differenzen im moralischen Urteil sich nur auf allgemeine Regeln, Gesetze, Güter beziehen und allgemeiner Uebereinstimmung Platz machen, wenn es sich um die Beurteilung der Gesinnung und ihr entspringenden ein-

Digitized by Google

zelnen Tat handelt. Im Gegenteil: es ist eine alltägliche Erfahrung, daß dieselbe Handlung von einem als kühn gelobt, vom andern als unbesonnen getadelt wird, daß dem einen Gutherzigkeit, was dem andern Weichlichkeit heißt, dem einen als Charakterfestigkeit, was dem andern als Prinzipienreiterei erscheint. Kühn und unbesonnen, gutherzig und weichlich — es sind nicht verschiedene Handlungsweisen, die wir mit diesen Worten bezeichnen, sondern dieselbe Handlung und Gesinnung, nach Motiv, Absicht, Gefühlseinschlag, Verlauf, nur für den Betrachter mit dem entgegengesetzten Wertakzent versehen. Der Ton ist es, der hier die Musik macht. Und eben dieser Ton weist Nuancen nicht nur von Volk zu Volk — wie das was wir »Sitte« nennen — sondern von Individuum zu Individuum auf.

Wechsel und Verschiedenheit der moralischen Wertungen und Wertprinzipien sind unbestreitbar, bei dem Mangel eines entscheidenden Kriteriums für »Wahrheit« und »Irrtum« auf dem Gebiet des moralischen Urteils schwebt die Behauptung, die jede moralische Wertung in sich schließt, daß sie richtig und jede entgegengesetzte unrichtig sei, in der Luft. Danach erscheint die allgemeingültige Moral als Illusion. Auch die beliebte Parallele mit dem Wahrheitsbegriff hilft nicht weiter: der Satz, daß es keine allgemeingültige Wahrheit gibt, beansprucht selbst, allgemeingültig wahr zu sein, hebt sich also selbst auf und setzt die Existenz der einen Wahrheit voraus, die er leugnet; der Satz dagegen, daß es keine allgemeingültigen sittlichen Werte gibt, ist oder impliziert nicht selbst eine sittliche Wertung. Folgt nun aber aus alledem, daß das moralische Werturteil lediglich individuelle oder nationale Geschmacksache und Gegenstand einer psychologisch-historischen Betrachtung sein kann? Daß es keine Ethik gibt, die mehr ist oder sein kann, als eine ethnologische Tatsachensammlung?

Es gibt eine dritte Möglichkeit. Sie besteht darin, daß es nicht eine allgemeingültige und einzig richtige Moral, aber auch nicht nur erfahrungsmäßig feststellbare unbegrenzt variable, vom Zufall geschichtlicher Entwicklung, vom Klima, vom individuellen und Volkscharakter abhängige Sitten, sondern eine begrenzte Anzahl möglicher Moralen gibt, jede von in sich geschlossenem Typus, in der Wurzel von den andern verschieden, innerhalb jeder daher Sätze von immanenter Wahrheit, während zwischen diesen Moralen selbst die Entscheidung nur dem subjektiven Gefühl möglich ist, genauer gesagt: man zwischen diesen Moralen nur wählen, nicht entscheiden kann. Angenommen es ist so, dann wäre es Aufgabe einer philosophischen Ethik, die Gesamtheit

Digitized by Google

dieser möglichen Moralen festzustellen und aus ihren Prinzipien zu entwickeln. Eine weitere Frage wäre es dann, ob und wie diese Moralen untereinander zusammenhängen, ob ein Weg von einer zur andern hinüberführt, eine vielleicht notwendige Entwicklung; oder ob etwa im ganzen der menschlichen Kulturentwicklung die eine die notwendige Ergänzung der Einseitigkeit der andern bildet.

Liest man die Polemik der Romantiker, etwa Schleiermachers, gegen die Kantische Ethik, so spürt man einen unüberbrückbaren und unausgleichbaren Gegensatz. Schleiermacher spricht von der kalten Jury, die da mit der Selbstprüfung aller unserer Handlungen nach dem Gesetzbuch des kategorischen Imperativs in der Vernunft etabliert wird und die jedes sich regende Gefühl, jeder lebendige Drang erst passieren muß, ehe sie zur Tat werden dürfen. Man merkt, wie ihm diese Moral, die nur das Pflichtbewußtsein als moralisches Motiv gelten läßt, als eine Ertötung des Menschen vorkommt, jede Handlung aus lebendigem Gefühl steht ihm höher, ist ihm wertvoller. Daß Liebe aus unserem Tun spricht, hebt uns in die Sphäre des Moralischen — für Kant nimmt der an sich Kalte und Unempfindliche, der »aus Pflicht« wohltut und hilft, eine weit höhere Stufe ein, als derjenige, dessen Handlung unmittelbar aus überströmendem warmem Mitgefühl quillt.

Der Gegensatz ist heute so unausgeglichen wie vor hundert Jahren. Er begegnet uns wieder überall da, wo das »Recht« der Liebe sich der »Pflicht« der Treue oder das »Recht« der Persönlichkeit den »Pflichten« der Pietät etwa entgegenstellt, wenn auch hier getaucht in die Sprache revolutionärer Auflehnung gegen eine traditionelle Moral. Der Gegensatz ist nicht zur Entscheidung zu bringen durch eine saubere Abgrenzung, eine Grenzbestimmung dieser Pflichten und jener Rechte, ein Urteil der Vernunft, sondern nur dadurch, daß an irgendeinem Punkt der Wille sich auf die eine oder andere Seite stellt, denn es handelt sich hier nicht um einen Konflikt von »Rechten« oder »Pflichten« innerhalb derselben Moral, sondern um den Konflikt zweier Moralen, so oft auch die Größen zweiter Ordnung in der Geschichte der Ethik, die Verfasser aller der zweibändigen Systeme der Ethik und der Moralphilosophie im 19. und 18. Jahrhundert, in England und in Deutschland, sich bemüht haben, diese Quadratur des Zirkels aufzulösen oder das Unvergleichbare auf einen Generalnenner zu bringen. Sie erfanden zu diesem Zweck den Begriff der »Pflichten gegen sich selbst«, d. h. man griff, wie immer in solchen Fällen zu dem logischen Kunstgriff der Fiktion, die »Pflichten gegen sich selbst« sind fingierte Pflichten. Wo die »romantische« Ethik — zu deren

Digitized by Google

Vertretern namentlich auch Nietzsche zu zählen wäre — konsequent durchgeführt wird, kennt sie den Begriff der Pflicht überhaupt nicht (» Pflicht — findest du nicht, daß das Wort gleichsam sticht«? fragt Hilde Wangel), sondern ersetzt ihn durch einen andern Begriff moralischer Bindung, etwa durch den der » Bestimmung«, tritt sie in religiöser Form auf der » Berufung«, meidet sie metaphysische wie religiöse Anlehnung, so stellt sich wie bei Nietzsche der Begriff des » Werkes« (in typischer Entgegensetzung zugleich gegen den der Sphäre der » Pflichtmoral« entstammenden Begriff der » Arbeit«) ein: der » Schaffende« trachtete nicht nach seinem » Glücke«, sondern nach seinem » Werke«, das so als höchste moralische Forderung über ihm, seinem Begehren und Wünschen, wie den » Pflichten« einer zu überwindenden, traditionellen Moral steht.

Die beiden Formen der Moral, die hier nicht analysiert oder gar definiert, sondern nur angedeutet werden sollten, sind uns modernen Menschen und unserem Empfinden nicht fremd. Auch wer noch so sehr in der Denk- und Empfindungsweise der einen derselben lebt, kann sich dem Eindruck der andern nicht ganz entziehen und unser Handeln im Einzelfall ist oft genug ein Kompromiß, das vor uns selbst und den andern halb in der Sprache der einen, halb in der der andern Moral begründet wird. (Ein solches praktisches Kompromiß, das sich halb der einen, halb der andern Denkweise bedient, ist natürlich etwas ganz anderes, als ein theoretischer Ausgleich, wie er oben als unmöglich bezeichnet wurde.) Aber auch da, wo uns eine Weise moralischen Denkens und Fühlens entgegentritt, die scheinbar durch eine ganze Welt von der uns beherrschenden getrennt ist, finden wir doch bei genauerer Betrachtung in uns Anklänge, eine Möglichkeit gleichartigen Empfindens und damit eine Möglichkeit des Verständnisses. Wäre es nicht so, dann freilich würde die Ethik an einem bestimmten Punkt mindestens eine nur historisch beschreibende Disziplin und die Geschichte der Moral ein Museum.

Ich erwähnte flüchtig die Oedipusgeschichte. Vor einem modernen Gericht würde Oedipus angesichts der Unkenntnis, in der er sich über seine Abstammung befand, von der Anklage der Blutschande, und wenn er Notwehr nachzuweisen imstande ist, auch von der des Mordes — das Verbrechen des » Vatermordes« gibt es ja charakteristischerweise im modernen Gesetzbuch nicht — freigesprochen werden. Trotzdem würden wir unzweifelhaft einen gewissen Schauder vor ihm und seiner Tat empfinden, und vor allem würde ein moderner Oedipus vor sich selbst eines solchen Entsetzens sich nicht entschlagen können. Wir verstehen, wenn die Tat als — vielleicht sagen wir nicht » Verbrechen«, aber » Frevel« erlebt und

Digitized by Google

wer dieses Empfindens bar ist, als ein Entarteter empfunden wird. Wir empfinden so, auch wenn wir Freuds Psychoanalyse durchstudiert und aus ihr manches über die psychologische Entstehung unseres Erschreckens gelernt haben, und obgleich sich über dieses Empfinden, das einstmals die ganze Welt der moralischen Institutionen, Reaktionen und Begriffe beherrschte, längst andre moralische Schichten gelegt haben.

»Böse« erscheint auf dem Standpunkt dieser Moral, was den Banden der bestehenden Blutsgemeinschaft widerspricht. Orestes, der seine Mutter getötet hat, wird von den Furien verfolgt, nicht Klytämnestra, die den Gatten, der ihr nicht blutverwandt war, erschlug. Ein Verbrechen des Mordes, des Diebstahls im eigentlichen Sinn gibt es nicht, denn nicht die Tötung als solche, sondern die Tötung des Blutsverwandten ist es, der die »Strafe«, d. h. genauer die Verfehmung, die Ausstoßung mit Notwendigkeit folgt. Zugleich erscheint das »Gute« oder »Böse« auf dieser moralischen Stufe nicht als Gebot und Verbot — es hat keinen Sinn, den Vatermord zu verbieten, wie wir den Mord oder Diebstahl verbieten, nicht das Verbot, sondern das Blut selbst, die in das Empfinden, das mich noch mit bestimmten Andern identifiziert, übergegangene Hemmung wehrt dem »Verbrechen«. Erst mit dem Erwachen des individuellen Selbstbewußtseins, das das Ich als Individuum auch von der Gemeinschaft abtrennt, wird der große Schritt möglich und notwendig, den das alte Testament in den Gesetzestafeln des Moses symbolisiert, der Schritt, der der Moral die Form des festen Gebotes, der Gebots- und Verbotsformel gibt, die eben als Formel auch mit Bewußtsein gelehrt und angenommen und damit in ihrer verpflichtenden Kraft auf beliebige Menschen unverändert übertragen werden kann. Daß diese Gebote an die höchste Macht, in deren Hand sich der Mensch fühlt, an die Macht der Götter sich knüpfen, ist ohne weiteres verständlich: es vollzieht sich damit jene Verknüpfung von Moral und Religion, die der Moral die religiöse Sanktion und den Göttern die moralische Färbung, als Schöpfer oder mindestens Hüter der Gesetze gibt. Böse wird die Uebertretung des Gesetzes, der Ungehorsam, mit dem sich eben damit jetzt erst die Vorstellung des Absichtlichen oder wenigstens Bewußten verbindet, zugleich gewinnt der Begriff der »Strafe« seinen eigentlichen Sinn, nämlich der Strafe als V e r g e l t u n g — eben jener Begriff der Strafe, den unsere heutige moralische Denk- und Empfindungsweise als ihr nicht kongruent auszustoßen begonnen hat, ohne ihn doch schon ganz überwinden zu können. Hat die religiöse Fassung der Moral und die moralische der Religion sich vollständig durchgesetzt, so wandelt sich der widernatürliche Frevel, dessen Folge die für den Men-

Digitized by Google

schen auf der Stufe des reinen Gemeinschaftswesens mit dem Tode gleichbedeutende Ausstoßung ist, in die »Sünde« gegen Gott, deren Folge die für den echt religiösen Menschen gleichfalls eine Lebensunmöglichkeit in sich schließende Entfernung von Gott ist.

Sprechen wir von einer »Stufe« des moralischen Bewußtseins, auf der das Böse jene Form des Frevels gegen eine Naturgemeinschaft annimmt, so ist doch davor zu warnen, hier nichts als eine »primitive Entwicklungsstufe« zu erblicken, liegt doch überhaupt gerade in diesem Zusammenhang, der alle höchsten Werte uns in Fluß und Gegensätzlichkeit zeigt, die Frage nahe, ob, was wir Entwicklung mit dem Nebensinn des Aufsteigens zu Wertvollerem nennen, nicht bloße Komplikation ist. Der moderne Patriotismus zeigt uns, wie stark noch jenes ursprüngliche Empfinden in uns sein kann, er versucht es (noch stärker natürlich die moderne Rassenpredigt) zum entscheidenden Faktor der Moral zu machen, allerdings kombiniert mit einer, aus anderer Quelle stammender, auf den Staat bezogenen Pflichtmoral. Man weiß, wie sehr aus dem heutigen Kampf der Nationen das Element der »Ritterlichkeit« verschwunden ist, der Feind ist nicht mehr der Gegner, den man achtet, mit dem irgendeine gemeinsame moralische Sphäre verbindet, er ist nur noch der »Feind«, der Schädling und damit schließlich der moralische »Böse«. Historisch ist das eine mittelbare Folge der Ersetzung des Berufssoldaten durch das »Volk in Waffen«, d. h. die Einbeziehung des gesamten Volkes in die aktive Kampfeinstellung zwingt zu dieser Wandlung, in der Wohl und Wehe der eigenen Volksgemeinschaft zum obersten moralischen Maßstab wird.

Man kennt die zwei entgegengesetzten Theorien über die Entstehung der Begriffe »gut« und »böse«, d. h. also der moralischen Wertprädikate, mit denen wir Menschen belegen. — Nach der einen, die im englischen Utilitarismus am klarsten zum Ausdruck gekommen ist, ist das »Böse« ursprünglich das Schädliche, Gefährliche, Feindliche, das Gute das Nützliche, Hilfebringende, Freundliche. Der Mensch, der mit F u r c h t und auf der Suche nach h i l f r e i c h e n Mächten der Natur, dem Wetter der Tierwelt, schließlich den Mitmenschen gegenübersteht, diese ganze Welt in feindliche und freundliche Gewalten einteilt, schafft die erste Wertung, die am Anfang des Begriffsgegensatzes »gut« und »böse« steht Nach der anderen Theorie, die sich an den Namen Nietzsches knüpft, ist der »Gute« ursprünglich der »Vornehme«, dem die natürliche Unterwerfung und Verehrung des Geringen, des Gemeinen, des Schlichten oder »Schlechten« gilt; nicht die Furcht vor den Gefahren der Natur, denen die Gefahren der Menschenwelt eingeordnet werden, sondern Verehrung und

Digitized by Google

Unterwerfung des Schwachen unter den Starken im natürlichen Machtkampf der Menschen — welche Verehrung dann freilich in den giftigen Haß des Schwachen gegen den Starken umschlagen kann, in die Aechtung des Starken und Mächtigen als »böse« — steht am Anfang der moralischen Wertung.

Welche dieser beiden genetischen Theorien hat recht? Auch hier ist zweifellos nicht mit einem Entweder-Oder, sondern mit einem Sowohl-als-auch zu antworten. Das Charakteristische aller moralischen Wertungen, aller Verwendungen der Worte gut und schlecht, gut und böse ist gerade, daß diese beiden Wurzeln irgendwie mitsprechen, bald die eine, bald die andere mehr dominierend. Wir hassen, wir verachten und wir fürchten das Böse und das Schlechte — denn auch das »Schlechte« ist eben durch die Verschmelzung mit dem »Bösen« im Nietzscheschen Sinn keineswegs mehr nur das geringwertig-gleichgültige »Schlichte«, wie niemand besser weiß, als Nietzsche selbst (der Mann wird »böse«, das Weib — »schlecht«) und wir ehren und achten das Gute ebenso, wie wir es im tiefsten Grunde als freundliche und verbündete Macht empfinden, was nicht ausschließt, daß diese Achtung auch dem Gegner gilt, d. h. dem jetzt, im Augenblick auf der Gegenseite Stehenden, nicht aber dem »Feind« im prägnanten Sinn des Wortes, dem »Erbfeind«. Genauer: indem wir den Gegner, den wir bekämpfen und der uns bekämpft, zum »bösen Feind« machen, übertragen wir auf ihn zugleich die Wertungen, die aus jener andern Wurzel stammen und die ihnen entsprechenden Gefühle.

Es ist hier nun der Ort, auf das zu Anfang Gesagte noch einmal zurückzugreifen und es genauer zu bestimmen. Es gibt, wurde gesagt, nicht eine allgemeingültige Moral, aber auch nicht unbegrenzt viele und variable, sondern eine begrenzte Anzahl möglicher Moralen. Aber, müssen wir hinzufügen, rein finden wir diese Moralen nie in der Wirklichkeit, es sei denn im frühesten Anfang, in primitiven, unkomplizierten Zuständen, oder in einzelnen Menschen, die selbst von moralischen Ueberlegungen, also von der Ethik herkommen und nun, beherrscht von der Idee einer dieser Moralen sie in die Wirklichkeit zu übertragen versuchen — von ihren Zeitgenossen teils als Helden (die das Leben der Hoheit der Idee opfern) bewundert, teils als Narren (die über die Idee die Wirklichkeit vergessen) verlacht. Die wirklich geltende Moral, der wirkliche Gebrauch moralischer Termini beruht stets auf einem Gemisch, ist daher stets inkonsequent und uneinheitlich. Es ist daher auch unmöglich, die moralischen Grundbegriffe oder den Begriff der Moral selbst anders als historisch zu definieren.

Digitized by Google

Es gibt nicht die Moral, es gibt nur Moralen, aber es gibt auch nicht einmal einen Begriff der Moral, der das diesen verschiedenen Moralen »Gemeinsame« heraushöbe und enthielte. Was haben die bösen Geister, vor denen der Neger sich fürchtet, mit dem Verbrecher, den der moderne Kulturstaat einsperren oder hinrichten läßt, »gemeinsam«? Nichts. Aber in unserer Stellung dem »Verbrecher« gegenüber, in dieser Stellung, die doch den Gesetzübertreter für uns erst zum »Verbrecher« macht, liegt etwas, das historisch zurückweist auf die Stellung des Naturmenschen dem »bösen« Geist gegenüber und eben weil wir das empfinden, nennen wir jene Geister im Sinn der sie Fürchtenden »böse«. Was hat die innere Hemmung, die den Menschen als Glied einer Blutsgemeinschaft von der Blutschande zurückhält »gemeinsam« mit dem Pflichtgefühl des treuen Beamten oder dem Bewußtsein der Berufung im religiösen Sinn oder dem Bewußtsein des ungeborenen Werkes, das mich fordert? Nichts, was sich objektiv angeben ließe. Aber wir erkennen ein Analoges in alledem, eine analoge Bindung in verschiedenen historischen Zusammenhängen, d. h. wir erkennen, daß die eine dieser Bindungen an die Stelle der andern treten kann und tatsächlich getreten ist und wir empfinden, daß mit unserem heutigen Pflichtgefühl usf. sich immer noch etwas mischt, das von jenen andern Formen der Bindung herrührt und in den Worten, mit denen wir sie bezeichnen, seinen adäquateren Ausdruck fände.

Damit können wir nun auch die Anfangsthese mit einem gewissen Recht scheinbar umdrehen und sagen: es »gibt« nicht Moralen, sondern nur die Moral, d. h. den einen Strom des nach immer wechselnden Richtungen weisenden, in ständiger Wandlung begriffenen »moralischen« Empfindens. Daß an seinem Ende das steht, was wir heute sprachgebräuchlich »Moral« nennen, dieser in bestimmter Weise in das Ganze unseres individuellen und sozialen Lebens hineinverwobene Inbegriff von Wertungen, Geboten und Gütertafeln, gibt uns das Recht, diesen Namen auf jenen ganzen kontinuierlich sich wandelnden und verzweigenden Strom, den wir durch Prähistorie und Historie verfolgen können und dessen einzelne Stadien Spuren in unserem heutigen Denken und Empfinden hinterlassen haben, zu übertragen. Die einzelnen »Moralen«, von denen ich sprach, deren es eine begrenzte Anzahl gibt, sind die reinen, in sich widerspruchslosen, auf einheitlichem Prinzip beruhenden, von einer einheitlichen Denk- und Fühlweise durchzogenen »Moralen«. Sie sind nur in Ausnahmefällen rein verwirklicht, im historischen und psychischen Geschehen verwirklicht, aber die tatsächliche Wirklichkeit kann nur von ihnen aus, im Hinblick auf sie verstanden werden, denn sie ist stets der

Digitized by Google

Weg von einer dieser Moralen zur anderen, ein mehr oder minder kompliziert gestaltetes Zwischenstadium. Mit der Religion, um dies noch hinzuzufügen, steht es nicht anders als mit der Moral, es gibt nicht eine gültige oder wahre Religion, sondern es gibt den einen Strom der religiösen Entwicklung in seinen Windungen und wachsenden Verzweigungen und es gibt d i e möglichen Religionen. Diese Religionen sind ideelle Gebilde und keineswegs identisch mit den historischen Religionen des Judentums, Christentums usw., die vielmehr selbst historische Lebewesen mit der diesen eigenen fließenden Struktur und begrifflichen Unfaßbarkeit sind. Das Beispiel der Religion kann zugleich einen Hinweis zum Verständnis der Art und Weise bieten, wie frühere Formen des religiösen Glaubens in uns fortexistieren: in uns allen leben mehr oder minder Spuren eines »Aberglaubens« neben und außer dem offiziellen Glauben, solcher Aberglaube ist das psychische Rudiment früherer Glaubensformen. Und auch in der Moral gibt es jederzeit etwas, das dem Aberglauben entspricht, wie anderseits auch in der Moral wie in der Religion das derzeit herrschende Gewebe von Wertungen, Forderungen, Glaubenssätzen, Tendenzen des Handelns und Fühlens teils wirklich lebendig erlebt, teils aber nur widerstandslos als geltend angenommen wird. Die Existenzweise der jeweils geltenden Moral und Religion steht in der Mitte zwischen lebendiger und »offizieller« Existenz.

Es wurde schon die Bedeutung gestreift, die die Verselbständigung des Individuums, seine innere Loslösung von dem Verband der »Gemeinschaft« (die eben damit anfängt, zur »Gesellschaft« zu werden) für die Entwicklungsgeschichte der Moral hat. Die Moral nimmt damit imperativische Form an. Zugleich beginnt ein weiteres einzutreten: Indem alle Güter mindestens mittelbar auf das individuelle Leben bezogen werden, wird dies individuelle Leben selbst zum höchsten aller Güter und der M o r d , die absichtliche Tötung eines Menschen, zum schwersten, »unsühnbaren« oder nicht wieder gut zu machenden Verbrechen. In der Geschichte von Kain und Abel ist gerade diese Unsühnbarkeit symbolisiert. Und an die Spitze der Vergeltungsstrafen tritt der Satz: wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden.

Die Buntheit des Lebens und die Vielfältigkeit der Lebensbedürfnisse zerbricht überall die Starrheit der Begriffe — auch der moralischen — und führt zur Anpassung und Wandlung. So läßt sich auch die unbedingte Aechtung der absichtlichen Tötung, der »Mord« (in dem Begriff des Mordes ist diese Aechtung natürlich eingeschlossen, »Mord« kann nur als die m o r a l i s c h zu v e r u r t e i l e n d e Tötung eines Men-

Digitized by Google

schen definiert werden, für denjenigen, der den Krieg verurteilt, ist die Tötung des Feindes im Krieg eo ipso ein Mord) als größtes Verbrechen nicht unter allen Umständen aufrecht erhalten. Gerade jene spezifisch religiös gefärbte Moral, deren Entstehung mit der Loslösung des Individuums aus der ausschließlichen Beherrschung derselben durch die Gemeinschaft zusammenhängt, die also die Unantastbarkeit des individuellen Lebens in ihre Grundsätze aufnehmen muß, sieht sich auf der anderen Seite dazu geführt, das Verbrechen gegen die »Seele« (deren schärfere Trennung vom Körper wieder mit dem Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit und damit mit der Individualisierung der Person zusammenhängt) schwerer zu nehmen, als das gegen den »Leib«. Sie schafft dann den Begriff eines »Mordes« an der Seele, der verabscheuungswürdiger ist, als der Mord des Körpers. Eigentlich eine Metapher, eine Fiktion, aber eine solche, die den Sinn hat, den moralischen Abscheu vor dem Mord auf gewisse seelische Beeinflussungen zu übertragen. Und wenn die Inquisition den verurteilten Ketzer dem Arm des weltlichen Gerichtes übergab mit der Weisung, ihn »ohne Vergießen seines Blutes zu bestrafen«, so lag in dieser schamhaften Verhüllung des Scheiterhaufens zugleich die Fiktion, als sei eben das Verbrennen des Ketzers kein »Blutvergießen«, kein Töten in dem moralisch düstern Sinn jenes Wortes. Es gibt Handlanger und Schöpfer auf dem Gebiet der Religion wie der Moral. Die Schöpfer sind die »Erfinder der neuen Werte« und die Religionsstifter, die Handlanger die Theologen und Juristen, wie die Mehrzahl der philosophierenden Ethiker. Diese Handlanger sind es, die jene Begriffsstützen und -krücken schaffen, mit denen man ein brechendes Gebäude zu halten sucht.

Man kann eine Reihe von Moralen charakterisieren und unterscheiden durch ihre Bestimmung des höchsten Verbrechens. Ein charakteristischer Zug der Ethik des Kapitalismus ist es, daß der D i e b s t a h l, die Verletzung des E i g e n t u m s an diese Stelle rückt. (Daß in diesem Fall die Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse das Primäre ist, das auch die Rangordnung der Werte und die Fassung der moralischen Gebote bestimmt, ist klar. Ich lasse es hier dahingestellt, wieweit auch die Auflösung des ursprünglichen Gemeinschaftsdaseins und die damit notwendig werdende moralische Umwertung letzlich auf eine Aenderung der Wirtschaft zurückgeht — die Möglichkeit einer solchen Verursachung besteht durchaus.) Stehen »Leben« und »Mord« im Mittelpunkt des moralischen Interesses, so fügen sich natürlicherweise die »Pflichten« der Hilfsbereitschaft, der Barmherzigkeit an, die wir dem »Nächsten« schulden,

Digitized by Google

als positives Gegenstück der moralisch verpönten Schädigung an Leib und Leben. Das Recht auf Eigentum und Besitz knüpft sich an die notwendige Bedingung, wohlzutun und mitzuteilen, das Almosen ist nicht eine freiwillige Tat des Mitleids und der Menschenfreundlichkeit, nicht ein Verdienst, sondern ein Gebot, die hilfreiche Tat den Armen gegenüber wird im Grunde das Mittel, durch das der Reiche erst jenes »Recht« auf sein Eigentum, oder genauer die Erlaubnis, es zu genießen erwirbt, denn streng genommen gibt es kein Recht auf Eigentum, das schließlich zum »anvertrauten Gut« wird. »Eigentum« und »Diebstahl« dagegen an die Spitze der moralischen Weltordnung gestellt, ergibt den aus der Geschichte der Ethik der Neuzeit wohlbekannten Versuch, das Recht auf Leben auf das Recht auf Eigentum zurückzuführen — der eigene unversehrte Leib ist das erste und ursprüngliche, sozusagen das angeborene Eigentum des Menschen — damit also auch gewissermaßen den Mord als Diebstahl, als Eingriff in die Eigentumssphäre zu fassen. An die Stelle der Pflicht der Mildtätigkeit und des Almosengebens aber tritt die Pflicht der A r b e i t , durch die man sich den Lebensunterhalt, das zum Leben nötige Eigentum, erwirbt: das Recht auf Leben selbst wird damit erst erworben, angeboren sind nur die Kräfte, die diesen Erwerb ermöglichen. Dort mußte der Arme existieren, damit der Reiche sich das Recht erkaufen kann, seinen Besitz zu haben und zu genießen, hier muß der Reiche existieren, damit er dem Armen die Arbeit geben kann, durch die sich der Arme das Recht auf Leben erkauft. Die Pflicht der Arbeit, die Bindung des Eigentums selbst an die Arbeit (Eigentum ist »geronnene« Arbeit) dient dann freilich in dem wirtschaftlichen Emanzipationskampf der Besitzlosen selbst als moralische Waffe gegen die Eigentumsmoral, wie sie früher dem Kapitalismus als Waffe gegen den Feudalismus und das feudale Eigentum gedient hatte (nur das »arbeitende«, d. h. das zinstragende »Eigentum«, also das Kapital ist moralisch zu Recht bestehendes Eigentum). In der Paradoxie »Eigentum und Diebstahl« sucht der Sozialismus seine auf die Zerstörung des kapitalistischen Systems gerichtete Moral noch selbst in die Begriffe und die Sprache dieser Moral zu fassen, die eben damit natürlich zur dialektischen Selbstaufhebung geführt wird.

Dem Versuch der Grotius oder Locke, den Körper als Ureigentum und den Mord als Diebstahl zu fassen reiht sich als nicht minder merkwürdiges Kuriosum in der Geschichte der Ethik der Versuch eines Clarke und Wollaston an, als Kernpunkt des Mordes und des Diebstahls eine — L ü g e nachzuweisen, auf der eigentlich die moralische Verwerflichkeit jener Verbrechen beruhen soll. Wer einen Menschen tötet, handelt so, als ob

Digitized by Google

er Herr über Leben und Tod wäre, er handelt gegen sein besseres Wissen, das ihm sagt, daß er Tote nicht wieder lebendig machen kann, er handelt aus einer Lüge heraus. Der Gedankengang mutet uns einigermaßen bizarr an, als Spiel mit Begriffen, aber er ist nur eine pedantische Konstruktion im Rahmen einer moralischen Gesamtauffassung, der die Lüge in irgendeiner Form d a s moralisch Verwerfliche ist. Diese Moral ist uns auch sonst nicht unbekannt, sie kehrt in mancherlei Einkleidungen namentlich seit der Reformation wieder und ihr ist insbesondere auch Kants (dessen Kampf gegen die Notlüge und für die unbedingte Geltung des Gebots »Du sollst nicht lügen« keine Zufälligkeit ist) Ethik des kategorischen Imperativs zuzurechnen. Der kategorische Imperativ fordert letztlich nur eins: daß man sein Wollen und Handeln im Einzelfall streng im Einklang halte mit dem, was m a n s e l b s t allgemein will, der andernfalls entstehende Widerspruch zwischen Denken und Handeln ist im Grunde das Wesen der Lüge. Wenn wir anderen wohltun und helfen sollen, so ist es, weil wir selbst nicht umhin können, in bestimmten Lebenslagen den Beistand der anderen zu wünschen, selbst diesen Wunsch haben und den der anderen negieren, heißt jenen Widerspruch begehen, den wir objektiv als Aufhebung der Wahrheit, subjektiv als Lüge empfinden müssen.

Im Grunde ist diese Wahrhaftigkeitsmoral nur die letzte Konsequenz der Gesinnungsmoral, d. h. der Beziehung des sittlichen Werts und Unwerts menschlicher Handlungen ausschließlich auf die »Gesinnung« des Handelnden unter völliger Abstraktion von dem tatsächlichen Erfolg, den Wirkungen der Handlung. Daß diese Gesinnungsmoral weder selbstverständlich ist, noch auch nur tatsächlich zu allen Zeiten gegolten hat, braucht nach früher Gesagtem kaum besonders betont zu werden. Es handelt sich in ihr wiederum um eine bestimmte moralische Auffassungsform, eine bestimmte Moral, die mit einer bestimmten religiösen Fassung des Moralischen verbunden zu sein pflegt — diejenige »Gesinnung«, die zuerst spezifisch moralisch lobenswert ist, scheint mir eben die des Gehorsams gegen das göttliche Gebot zu sein — und auch an eine solche Verknüpfung mit der Religion gebunden bleibt: ich kann nur dann die Gesinnung zum einzig Maßgebenden und mich selbst gegen den Erfolg gleichgültig machen, wenn ich diesen Erfolg »Gott anheimstelle«, in bezug auf ihn der göttlichen Weltregierung vertraue. Aus diesem Grunde wird die Gesinnungsmoral immer wieder durchkreuzt von dem Verantwortlichkeitsgefühl für Wirkung und Erfolg und der »Verantwortlichkeitsmoral«, die Max Weber daher der Gesinnungsmoral mit Recht gegen-

Digitized by Google

überstellt. Einen ziemlich reinen Fall der Verantwortlichkeitsmoral stellt der Machiavellismus dar, und es ist kein Zufall, daß der Machiavellismus gerade die Pflicht der Wahrhaftigkeit für den Staatsmann am wenigsten anerkennt, ebenso wie der bekannte Grundsatz, daß »der Zweck die Mittel heilige« hauptsächlich der moralischen Rechtfertigung der Lüge — als Mittel für den hier allein maßgebenden Erfolg — dient. Andererseits ist es leicht verständlich, daß wenn wir die Handlung ausschließlich als Ausdruck der Gesinnung (die eben damit weit über die bloße »Absicht« hinausgreift, in der immer das Schwergewicht auf das Ziel der Handlung, nicht auf den Handelnden fällt) werten, die erste Forderung immer die der Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit dieses Ausdrucks sein wird.

Schließlich: Die Begriffe des Lebens und des Eigentums (des »Mordes« und des »Diebstahls«) machen charakteristische Wandlungen durch. Ueber den Wert des physischen hebt sich der des seelischen, in anderen Zusammenhängen auch der des bürgerlichen Lebens, der »Ehre«, des Rufes. Aus dem Recht auf das Eigentum wird das Recht auf den Arbeitsertrag. Ein gleich interessantes Schauspiel bieten die Wandlungen des Wahrhaftigkeitsideals von der einfachen Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit gegen den andern bis zur feineren und schwierigen Kunst der vollen Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, zur Ueberwindung jedes Selbstbetrugs.

Die vorstehenden Ausführungen wollen nichts weiter sein, als eine flüchtige Skizze. Sie umreißen eine Fragestellung, was sie weiter geben, sind nur prinziplos aufgegriffene Beispiele der Richtungen, in denen sich diese Fragestellung fruchtbar erweisen könnte. Obgleich auf Polemik im Rahmen dieser Andeutungen verzichtet wurde, wird der grundsätzliche Gegensatz, in dem sich mein Ausgangspunkt zu bestimmten anderen Auffassungen (etwa einer phänomenologischen Grundlegung der Ethik) befindet, nicht verborgen geblieben sein. Eine nähere Ausführung müßte natürlich ausgehend von der Analyse der gegebenen Tatsachen, der uns geläufigen moralischen Wertungen, Gebote, Begriffe, zunächst im Prinzip zu gewinnen suchen, von dem aus wir die Gesamtheit der möglichen »Moralen« zusammenfassend begreifen könnten.

Digitized by Google

LOGOS UND PSYCHE.

EIN SYNTHETISCHER VERSUCH.

VON

BRUNO BAUCH (JENA).

Eine ganze Philosophengeneration hat einen nicht unerheblichen Teil ihrer Arbeit darauf verwandt, die Psychologie gegen die Philosophie auf deren verschiedenen Gebieten: Logik, Ethik, Aesthetik usw. scharf abzugrenzen. Diese Arbeit darf gewiß nicht unterschätzt werden. Sie ist nicht vergeblich gewesen, und nichts wäre verhängnisvoller, als ein Versuch, sie wieder rückgängig zu machen oder sie auch nur zu vernachlässigen. Das würde sich, wenn vielleicht auch nicht so schwer, wie dereinst die Vernachlässigung der Leistungen der Nachfolger Kants, so doch immerhin bitter genug rächen.

Allein so verdienstvoll die Arbeit der Abgrenzung gewesen ist und bleiben wird, sowenig kann und darf sie doch als eine völlige Ablösung aufgefaßt werden. Eine Psychologie, die ihre Selbständigkeit in solcher Ablösung sähe, würde sich selbst nicht verstehen. Ja, auch nur um sich selbst zu verstehen, wäre sie auf ihren Zusammenhang mit der Philosophie nicht minder angewiesen, wie jede andere selbständige Wissenschaft, die sich selbst verstehen will. Im Gegenteil, sie wäre sehr viel mehr als jede andere Wissenschaft auf diesen Zusammenhang angewiesen, weil solche Selbstverständigung zu ihrer eigenen Aufgabe sehr viel mehr selber gehört, als zu der irgendeiner anderen selbständigen Wissenschaft außer der Philosophie selbst.

Zwar sind Ablösungsbestrebungen angesichts der naturwissenschaftlich verfahrenden Psychologie offen in die Erscheinung getreten. Aber man hat sehr richtig gesehen, daß die naturwissenschaftlich verfahrende Psychologie noch nicht d i e Psychologie ist, und daß jene, gerade weil sie doch a u c h P s y c h o l o g i e ist, auch von d e r Psychologie

Digitized by Google

ebensowenig abgelöst werden kann, wie diese von der Philosophie. Diese Einsicht ist schon bei dem Denker besonders lebendig, der gewiß der naturwissenschaftlich verfahrenden Psychologie so starke Antriebe gegeben hat, wie kein anderer, bei Wilhelm Wundt. Und ich konnte selbst bei einer früheren Gelegenheit bereits bemerken, daß es eine recht lohnende, aber noch der Ausführung herrschende Aufgabe wäre, einmal zu untersuchen, wie sich seine — ebenso aber auch etwa diejenige Fechners und Lotzes — Leistung auf psychologischem Gebiete in den systematisch philosophischen Gesamtzusammenhang einfügen. Und wie verschieden gerichtet im einzelnen auch die Arbeiten auf psychologischem Gebiete späterer Denker und Forscher, wie etwa diejenigen Hugo Münsterbergs, Heinrich Maiers, Felix Krügers, Richard Hönigswalds, sein mögen, das dürfte für sie alle charakteristisch sein, daß sie sich selbst entweder zum Teil oder sogar ganz, bewußt als philosophische Arbeiten geben. Am stärksten ist dieses Bewußtsein gerade bei Hönigswald, und das ist darum besonders interessant und bedeutungsvoll, weil er sich wiederum am stärksten jener Vermengung von Psychologie und Philosophie entgegenstellt, die als Psychologismus mit Recht in der Abgrenzung beider Gebiete bekämpft worden ist. Gerade an seinen denkpsychologischen Untersuchungen muß deutlich werden, daß man, ohne dem Psychologismus zu verfallen, auf den Zusammenhang beider Gebiete bedacht sein kann.

Wenn wir diesen hier nun ebenfalls in bestimmter Weise herausarbeiten wollen, so ist das, wie zunächst der Titel dieser Untersuchung nahelegen könnte, nicht in dem engen Sinne gemeint, daß etwa die selbst im engsten, vielleicht gar bloß formalen Sinne gefaßte Logik mit der Psychologie in Verbindung gebracht werden solle. Das Wort »Logos« nehme ich in seinem ursprünglichen umfassend philosophischen Sinne, für den ich gerade die Leser dieser Zeitschrift wohl nur an deren Titel zu erinnern brauche. Und wie sie »die Vernunft in der Kultur suchen« will und sich bewußt ist, daß dieses nicht möglich ist, ohne die Voraussetzung des Logos »außer- oder innerhalb des Lebens«, so steht auch dieser Untersuchung der »Logos« in dieser umfassenden Bedeutung selbst, und in ebenso umfassender Bedeutung steht ihr als das Leben die »Psyche«, die man nicht etwa allein dem Experimente zu unterwerfen vermag.

»Tatsachen beweisen.« — Wer hätte in seinem Leben wohl noch nie dieses Wort gehört, wer hätte es noch nie selber ausgesprochen? Wer möchte sich nicht durch Tatsachen überzeugen lassen? Unser ganzes Leben ist durch eine tiefe Gläubigkeit an das Tatsächliche und seine über-

Digitized by Google

zeugende Kraft charakterisiert. Von solcher Gläubigkeit aber ist nicht allein das Leben des Alltags, sondern in weitem Umfange auch die Wissenschaft beherrscht. Nur die Philosophie bleibt bei solcher Gläubigkeit nicht stehen. Und doch kann das nicht heißen, daß sie den Tatsachen einfach den Glauben versage oder die Tatsachen als Tatsachen leugne. Das ist gerade ihr von so vielfältiger Einfalt mißverstandener dialektischer Zug, daß sie bei der Gläubigkeit an die Tatsachen nicht stehen bleibt und doch ihnen nicht einfach den Glauben versagt. Und gerade indem sie sich nicht bei dem beruhigt, was Nietzsche einmal als »fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche« bezeichnet, kann sie sich über jene bloße Gläubigkeit erheben, ohne den Glauben an die Tatsachen zu zerstören, sondern kann ihn gerade in seinem Sinn und seiner Bedeutung verstehen. Indem sie ihn so erst gründet, verwandelt sie ihn zugleich in die Ueberzeugung, daß Tatsachen nicht bloß tatsächlich überzeugen, was nicht nötig wäre, weil das ja selbst tatsächlicher Glaube ist, sondern auch überzeugen dürfen. Ohne diese philosophische Besinnung bleibt alles Verhalten zu den Tatsachen, nicht allein im täglichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft, dogmatisch.

In dem Dogma, daß Tatsachen »beweisen« und »überzeugen«, liegt zugleich noch der andere Glaube, daß Tatsachen eine Sinnbestimmtheit an sich tragen. Ja, dieses ist eigentlich gar kein anderer Glaube, sondern gerade die Gläubigkeit an die Tatsachen und ihre überzeugende Kraft, nur nach Seiten ihres eigenen Sinnes angesehen. Dieses ihres Sinnes ist sich nur jene Gläubigkeit zunächst nicht bewußt, weder im täglichen Leben, noch in der Wissenschaft. Auf diesen ihren eigenen Sinn aufmerksam gemacht, würde sie ihn zunächst sogar geradezu mißverstehen. Sie würde meinen, das solle bedeuten, daß die Tatsachen als solche schon vernünftig in der Bedeutung des Sinnvollen wären. Davon könnte in Wahrheit allerdings nicht die Rede sein. Sinnbestimmt ist noch nicht dasselbe, wie sinnvoll. Aber in dem tiefen Sinne, in dem Goethe davon spricht, »daß alles Tatsächliche schon Theorie ist«, kann jener Gläubigkeit selbst ihr Sinn aufgewiesen werden. Sie selbst ist dazu freilich noch nicht imstande; sie ist es weder im täglichen Leben, noch auch in der Wissenschaft, solange diese sich eben selbst bloß gläubig verhält, an die überzeugende Kraft der Tatsachen bloß glaubt, ohne sich davon prüfend zu überzeugen.

Es ist darum schon ein philosophischer Schritt des Bewußtseins, wenn es darauf achtet, daß schon in der »Beweis«-Kraft, in dem »Ueberzeugen«-Können der Tatsachen deren Sinnbestimmtheit liegt und vorausgesetzt

Digitized by Google

ist. Zu dem Sinn des Beweisens und Ueberzeugens — und ein Sinn liegt in allem Beweisen und Ueberzeugen —, gehört, daß das, was beweisen und überzeugen kann, irgendwie sinnbestimmt ist, mag es auch noch nicht, wie Beweis und Ueberzeugung selbst, sinnvoll sein. Aber es könnte zu Sinnvollem nicht führen, wenn es selbst nicht schon sinnbestimmt wäre. Achten wir im täglichen Leben und selbst in der Wissenschaft, solange diese dogmatisch bleibt, auch nicht einmal auf diese mit ihrer Gläubigkeit an das Tatsächliche untrennbar verbundene Voraussetzung dieser Gläubigkeit, so nimmt die Philosophie diese Voraussetzung nicht einfach als Voraussetzung hin, sondern prüft sie auf ihre eigenen Voraussetzungen, als auf ihr Recht, ihren Wert, ihren Grund.

Wieder wäre es verfehlt, diese Prüfung als ein Zerstören der Voraussetzung der einfachen Gläubigkeit auszugeben, wie es verfehlt war, zu meinen, sie sei auf die Zerstörung dieser Gläubigkeit gerichtet. Auch hier handelt es sich um die Verwandlung bloßen Glaubens in Ueberzeugung und die Möglichkeit solcher Verwandlung. Freilich ist solche Verwandlung bloßer Gläubigkeit in Ueberzeugung nur möglich auf dem Wege kritischer Fragestellung. Diese ist die Brücke von der einen zur anderen, ein Schwebezustand des Bewußtseins zwischen zwei Entscheidungen, einer ungesicherten und einer gesicherten, in der es zunächst auch unausgemacht bleibt, ob die Sicherung nach der positiven oder negativen Sicherheit ausschlägt. Descartes hatte das mit dem »judicium in suspenso tenere« bezeichnet. Und das gerade unterschied auch schon seinen Fragezweifel von aller Skepsis, daß er nicht in resignierender Verneinung endete, das »Nein« ebenso offen ließ, wie das »Ja«. Damit wird schon, wenigstens andeutungsweise, klar, daß auch die Frage, damit sie selbst nur als Frage Sinn haben kann, positive Sinnvoraussetzungen machen muß, die zu leugnen selbst ein Kennzeichen des Dogmatismus wäre, als welcher sich darum zuletzt aller Skeptizismus enthüllt. Mag das geschichtlich bei Descartes auch nur andeutungsweise zum Ausdruck kommen, so tritt die Positivität der Sinnvoraussetzung aller Frage doch um so schärfer hervor gerade in der im eminenten Sinne kritischen Fragestellung Kants, und damit auch der positive Sinn dessen, was er selbst als »Kritik« bezeichnet hat. Gewiß war es nicht ganz unverschuldet, daß er auch bloß als »Alleszermalmer« erschien. Und wenn sich noch heute vorwiegend negative Tendenzen, wie Fiktionalismus, Subjektivismus u. dgl. auf ihn berufen, so geschieht das gewiß nicht ohne allen historischen Grund. Aber wenn man seine Dialektik dabei gerade nach der negativen Seite ausdeutet, so verschließt man sich eben ihres positiven Sinnes, wie er selbst

Digitized by Google

schon gerade durch die kritische Fragestellung gefordert ist. Denn seine Kritik will ja nicht ein Niederreißen, sondern ein Aufbauen. Sie ist weltenweit von dem entfernt, was der vulgäre Sprachgebrauch so oft als Kritik bezeichnet. Dieser meint Zersetzung, Kant meint gerade »Gültigkeit und Wert«.

Die im eminenten philosophischen Sinne explizite und kritische Fragestellung kann uns aber zum Bewußtsein bringen, daß implizite jede Frage kritisch ist. Gewiß darf man dabei nicht gleich an Erkenntniskritik, die oft genug auch nur negativ verstanden wird, denken. Aber in einem umfassenden Sinne ist die Frage geradezu ein Urverhalten der Psyche, das sich auf alle Gebiete des Lebens erstreckt. Wir dürfen also, wenn wir von einem Urverhalten der Psyche sprechen, nicht etwa bloß an das unermüdliche Fragen der Kinder denken, in dem sich ein Wissen-Wollen bekundet. Es bekundet sich in allem Tun, in dem das Wissen selbst nur eine Teilsphäre darstellt. In allem Tun liegt nämlich auch die Frage nach einem Ziele, wenn freilich nicht in ausdrücklicher oder gar exakter Formung und Fassung. Aber alles Tun fragt nach einem Ziele. Gewiß ist diese Frage von dem, was man im engeren theoretischen Sinne als solche bezeichnet, verschieden. Aber bei aller spezifischen Differenz ist ihnen die Tendenz zu einem Ziele, einem τέλος, gemeinsam. Darin aber liegt weiter, daß der Logos als umfassendes τέλος auch eingehen kann in die Psyche als seine umfassende Stätte.

Es ist eines der absonderlichsten Mißverständnisse schon auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie gewesen — und es scheint noch immer nicht absterben zu wollen — daß der Idealismus auf einem anderen Wege zum Gehalte des Logos gelangen wolle, als auf dem, der durch die Psyche hindurchführt. Das hieße doch, auf theoretischem Gebiete, erkennen wollen, ohne daß Erkennen und ohne daß Wollen selbst der Sphäre der Psyche angehören sollten. Eine solche Sinnwidrigkeit liegt dem Idealismus fern. Nur vermeidet er, wie diese, so auch die andere Sinnwidrigkeit, die der gegen ihn gerichtete Einwand leicht begeht, Weg und Ziel zusammenfallen zu lassen. Er unterscheidet beide, aber er stellt zugleich die Unterscheidung in den Dienst der Erkenntnis ihrer wechselbezüglichen Unablösbarkeit als Glieder also einer unaufhebbaren Korrelation. Gerade so kann er auch im Logos die Bedingung aufweisen, auf Grund deren in der Psyche dem Erkennen-Wollen seine Bedeutung erwachsen kann. Für die Bedeutungs- und Sinnerfüllung im Erkennen aber ist als ihre Potentialität die Bedeutungs- und Sinnbestimmtheit im Denken selbst

Digitized by Google

schon vorausgesetzt. Darum also muß der Sinnbestimmtheit in der Psyche allein das sinnbestimmende Prinzip des Logos selbst schon zugrunde liegen. Er kann darum, sowenig er mit ihr zusammenfällt, doch auch nicht zusammenhangslos außer ihr, in ihr unerreichbaren jenseitigen Welten schweben. Schon damit die Psyche auf ihn und nach ihm sich im Erkennen richten kann, muß ihre Struktur durch ihn bestimmt sein. So allein kann auch jenem Glauben an die Tatsachen ein Sinn erwachsen, und zwar zunächst als Glauben an sich selbst als Tatsache.

Aber er kann ihm auch in einem umfassenderen Sinne als Glauben an die Tatsachen außer seiner eigenen Tatsächlichkeit allein vom Logos aus erwachsen. Denn diese Tatsachen gehören selbst zum Bereiche der Gegenständlichkeit, wenn auch die tatsächlichen Gegenstände nicht das Bereich des Gegenstandes überhaupt umspannen und ausfüllen. Es ist in der theoretischen Philosophie gerade das Problem des Gegenstandes, von dem aus sich das in seiner tiefsten Bedeutung erschließt, was wir vorhin schon kurzweg als die Sinnbestimmtheit der Tatsachen bezeichnet hatten. Was wir seit Lotze und Rickert als Unterschied und Verhältnis des Erkennens des Gegenstandes und des Gegenstandes des Erkennens bezeichnen, mag ja zunächst noch ganz dogmatisch hingenommen und nicht zum Problem gemacht werden. Aber auch wenn man einfach an das Erkennen des Gegenstandes und damit an den Gegenstand des Erkennens glaubt, glaubt man auch an eine Sinnbestimmtheit beider, ohne die man ja weder von dem einen noch von dem anderen sprechen könnte. Dieser bloße Glaube aber — und ihn hat als bloßen Glauben auch die Wissenschaft, solange sie nicht jenes Verhältnis zum Probleme macht — kann allein gerechtfertigt und aus dem Stadium bloßen Glaubens in das der Ueberzeugung überführt werden durch Einsicht in die transzendentale Konstituiertheit des Gegenstandes durch den Logos, in die Konstituiertheit des Gegenstandes durch konstitutive transzendentallogische Bedingungen, wie schon Kant gesagt hatte.

Wird nun in der theoretischen Philosophie das Verhältnis zum Problem gemacht, so wird dabei doch vom wirklichen Erkennen ausgegangen. Das heißt freilich auch gleich, daß gerade dieses wirkliche Erkennen selbst zum Problem gemacht wird. Dient es als wirkliches Erkennen auch als Ausgangspunkt der Fragestellung, so dient es zunächst eben doch nur als ein solcher Ausgangspunkt. Wir beruhigen uns nicht beim wirklichen Erkennen, weder soweit es Erkennen, noch soweit es wirklich ist, sondern fragen gerade nach beiden Hinsichten, wie es möglich ist.

Digitized by Google

Gerade diese Frage aber nach den Möglichkeitsbedingungen führt zur Aufdeckung einer grundlegenden Voraussetzung in der Psyche selbst. Die Psychologie mag das Seelenleben zergliedern, soweit sie immer wolle. Sie mag es auflösen in einen Wechsel von Vorstellungen, Gefühlen, Wollungen, und diese isoliert betrachten und weiter zerlegen in Empfindungen als sogenannte psychische Elemente. Nur darf darüber nicht vergessen werden, daß diese Zerlegungen und Isolationen doch Abstraktionen sind, die in der wirklichen Psyche ohne Korresponsion bleiben. Wird das vergessen, dann wird auf das Gebiet der Psyche unbefugt und unberechtigt ein Atomismus angewandt, der nicht allein das wirkliche Erkennen, sondern auch schon das wirkliche Denken ganz undenkbar und erst recht ganz unverständlich machen müßte. Es bliebe in alle Wege ganz unerfindlich, wie es in der Psyche zum Denken und zum Erkennen wirklich kommen könnte. Das hatte schon Platon klar und scharf erkannt, als er bemerkte: »Schlimm wäre es doch, wenn, wie im hölzernen Pferde, sich viele Empfindungen befänden, ohne sich in eine Form der Auffassung zusammenzufügen, mag man es nun Seele oder wie sonst nennen.« Um das Wort »Psyche« also will auch schon Platon nicht streiten. Nur den vom Wort bezeichneten Sachverhalt will er aufdecken. Und auf ihn kommt in der Tat alles an.

Er wird aber an dem platonischen Gedanken schon zunächst nach zwei Seiten deutlich, nach einer negativen und nach einer positiven. Die »Seele« mag positiv sein, was immer sie will, sie kann, negativ gewendet, nicht ein regelloses Durcheinanderfluten dessen sein, was man später als psychische Elemente bezeichnet hat. Wenn also Kant gelegentlich von einem bloßen »Gewühl« von Empfindungen gesprochen hat, so ist das selbst eine bloße Abstraktion. Aber auch die sogenannten komplexen Gebilde würden, wiederum als solche isoliert gedacht, d. h. um wiederum mit Platon zu reden, »ohne sich in eine Form der Auffassung zu fügen«, Denken, wie Erkennen gänzlich unverständlich lassen. Daraus wird für die Möglichkeit beider nun die »Psyche oder wie man sie sonst nennen mag«, auch gleich nach der positiven Seite deutlich: Sie muß als eine Einheit über den Elementen und auch deren Komplexen stehen. Sie muß diese »zusammenfügen«, einen Zusammenhang zwischen ihnen allen darstellen. Wenn sonst nichts, dieser Zusammenhang, diese Einheit muß die »Psyche, oder wie man es sonst nennen mag«, sein. Gerade als das also wollen wir die Psyche verstehen [1]). Darum wird man jetzt die Psyche auch nicht

1) Vgl. dazu und zum Folgenden meine Schrift über »Die Idee« S. 242 ff., sowie besonders Richard Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, vor allem Abschnitt I u. IV.

Digitized by Google

im Sinne der alten Seelensubstanz mißverstehen. Denn Einheit und Zusammenhang bedeuten ja nicht ohne weiteres Substanz. Ganz abgesehen nun davon, daß die Substanz sich selbst als etwas anderes erweist, als sie im Gedanken der Seelensubstanz gemeint war, nämlich selbst als Beziehung und damit als transzendentallogische Gesetzlichkeit, wird gerade in der Einheit und im Zusammenhange selbst der Logos offenbar, und damit erschließt sich auch in gewissem Sinne schon die Beziehung von Psyche und Logos selbst.

Ich spreche jetzt mit Absicht selbst von der Beziehung von Logos und Psyche. Denn daß an dem Zusammenhange und der Einheit, die die Psyche darstellt, der Logos offenbar wird, das kann und soll nicht heißen, daß das, was wir psychisch nennen, auch schon das sei, was wir logisch nennen. Beziehung von Logos und Psyche bedeutet also nicht ohne weiteres Identität. Aber sie bedeutet auch nicht Heterogeneität und Abgelöstheit. Wenn wir also die Psyche selbst als Zusammenhang verstehen, so kann dieser Zusammenhang ebensowenig schon im engeren Sinne logischer Zusammenhang sein, wie die Psychologie schon Logik ist. Aber abgelöst von allem Logos und ihm gänzlich heterogen könnte die Psyche auch nicht unter logische Gesichtspunkte im engeren Sinne gerückt werden. Es könnte, zunächst im rein theoretischen Sinn, nicht zu dem kommen, was wir Denken nennen, es könnte noch weniger zu dem kommen, was wir Erkennen nennen. Denn auch schon das Denken, bloß als Denken, mag es richtig oder falsch sein, ist in seiner Richtigkeit, wie in seiner Falschheit auf die Wahrheit beziehbar, wie das Erkennen, als richtiges Denken, immer nach der Wahrheit selbst schon gerichtet, ihr gemäß ist.

Die Einheit und der Zusammenhang, als den sich die Psyche darstellt, ist jene Einheit des Ich, die Kant in einem seiner bekanntesten und am häufigsten zitierten Sätze dahin ausgesprochen hat: »Das ‚Ich denke' muß alle meine Vorstellungen begleiten können.« Aber dieses ‚Ich denke' muß nicht nur alle meine Vorstellungen, sondern alle seelischen Inhalte begleiten können, damit sie eben überhaupt seelische Inhalte und auch meine Inhalte sein können. Ohne das Ich also keine seelischen Inhalte, und ohne das Ich auch keine Einheit und kein Zusammenhang seelischer Inhalte, keine Psyche. Ebendarum aber ist das Ich selbst doch weder bloß seelischer Inhalt, noch auch selbst bloß Psyche. Hier gilt es nun sorgsam auf die Unterschiede und Verhältnisse bedacht zu sein. Wir sagten soeben: Die Einheit, als die die Psyche sich darstellt, ist die Einheit des Ich; und nun sagen wir: Das Ich ist nicht bloß Psyche. Wir müssen darum die Einheit des Ich und das Ich selbst unterscheiden. Aber wenn wir vom Ich

Digitized by Google

selbst als Einheit sprechen, müssen wir das Ich als Einheit von der Einheit des Ich unterscheiden. Kant hatte hinsichtlich der transzendentalen Apperzeption zwar kurz auch als von der Einheit des Ich, nicht, wie wir es hier tun, vom Ich als Einheit gesprochen. Trotzdem hatte er doch den hier gemeinten Unterschied erfaßt, als er vom »stehenden und bleibenden Ich« zum Unterschiede von der wechselnden Ich-Mannigfaltigkeit sprach. Das »Ich denke« muß ja auch nicht tatsächlich alle meine Vorstellungen begleiten. Das war ein Widersinn, den Schopenhauer erst Kant unterschob. Vielmehr muß es sie begleiten k ö n n e n. Darum erkannte Kant schon ganz richtig die transzendentale Apperzeption als das Gesetz, nach dem sich in mir selbst als Ich meine Vorstellungen eben als m e i n e Vorstellungen zur Einheit fügen. Das heißt das Ich als Einheit ist das transzendentale Gesetz der Einheit des Ich oder der Allheit der Ich-Einheit. Es stellt sich in jeder Ichheit konkret dar. Darum ragt der Logos in die Psyche hinein und konstituiert diese selbst. Er ist also ebensowenig von ihr als einem Gegenstande bloß abstrahiert, wie er überhaupt ein Gegenstand ist. Er ist Subjekt im eminentesten Sinne, Subjekt, das niemals Objekt sein kann, also auch nicht, wie es das empirische Subjekt noch immer sein kann. Weder bloße Abstraktion noch Gegenstand ist das »stehende und bleibende Ich« als Subjekt im eminentesten Sinne Bedingung aller Subjektivität, wie aller Gegenständlichkeit, und eben darum macht es die Gegenständlichkeit für die Subjektivität faßbar und die Subjektivität durch die Objektivität bestimmbar und selbst sinnbestimmt.

Wenn wir von der Faßbarkeit der Objektivität für die Subjektivität und der Bestimmbarkeit der Subjektivität durch die Objektivität sprechen, so könnte es scheinen, als ob damit allein das theoretische Verhältnis bezeichnet sein sollte. Hinsichtlich der Psyche wäre dann nur die Region des Denkens und Erkennens umgriffen. Wir haben für unsere Untersuchung gewiß diese als selbst zunächst faßbarsten Anknüpfungsort gewählt. Aber es gilt doch sogleich zu bedenken, daß diese Regionen auch in der Psyche nicht isolierte und abgegrenzte Bezirke, sondern Glieder ihrer Einheit und ihres Zusammenhanges sind, die wir gewiß gesondert betrachten, aber nicht aus der Einheit und dem Zusammenhange, den die Psyche darstellt, herauslösen und abtrennen können. Ebenso gilt es zu bedenken, daß die theoretische Sinnbestimmtheit nicht die ganze Sinnbestimmtheit ist, wie der Logos in seiner theoretischen Bedeutung nicht der ganze Logos ist. Wir haben also hier in dem Verhältnis von Logos und Psyche nur eine Sphäre herausgehoben und sind uns bewußt,

Digitized by Google

daß das eben nur eine Sphäre ist, so daß das Verhältnis als Ganzes umfassender ist.

Freilich kann das selbst schon von der theoretischen Sphäre her deutlich werden, insofern diese ja selbst das Gegenstandsproblem in seiner Ganzheit umspannt und seine Lösung ihr die Konstituiertheit des Gegenstandes erschließt. Unter den tiefsten Gesichtspunkten auch schon des theoretischen Bereichs stellt sich darum nicht allein die Psyche, sondern das ganze Gebiet der Gegenstände, der wirklichen, wie der unwirklichen als durch den Logos konstituiert, von ihm bedingt, getragen und durchdrungen dar. Es ist darum in der Tat der höchste Sinn des Begreifens, das als solches selbst eine Angelegenheit der Psyche ist, eben, wie Goethe sagt, »zu begreifen, daß alles Tatsächliche Theorie« ist, wobei, wie ich selbst schon oft hervorgehoben habe, das Wort »Theorie« selber im Sinne des Logos steht. Danach erweist sich in seinem tiefsten Kern und Grunde alles Wirkliche überhaupt als sinnbedingt. Darauf kann ich nun in diesem Zusammenhange nicht ausführlich eingehen. Aber auf diese Sinnbestimmtheit des Wirklichen mußte hier wenigstens noch einmal hingewiesen werden, oder vielmehr auf die Grundlage dieser Sinnbestimmtheit, wie wir ja von dem Glauben an diese Sinnbestimmtheit schon ausgingen, um auch schon in jenem ersten Zusammenhange auf das Wort Goethes hinzuweisen. Und es ist in der Tat allein die Gegründetheit des Wirklichen im Logos, von der aus sich auch der zunächst auch noch in der Wissenschaft bewahrte Glaube rechtfertigen und zur wahrhaft wissenschaftlichen Ueberzeugung wandeln und befestigen kann.

Die Sinnbestimmtheit des Wirklichen ist freilich noch nicht Sinnwirklichkeit oder Wirklichkeit des Sinnes. Die Sinnbestimmtheit des Wirklichen aber ist auf jeden Fall Voraussetzung und Bedingung der Darstellung eines Sinnes im Wirklichen, der Sinnverwirklichung. Dabei muß es zunächst noch unausgemacht bleiben, ob diese Sinnverwirklichung überhaupt als Wirklichkeit eines Sinnes oder kurz als Sinnwirklichkeit angesprochen werden kann. Darüber gehen einstweilen die Ansichten der Denker noch auseinander. Selbst in dem Kreise, dem die Bearbeitung des Sinnproblems wohl am meisten zu verdanken hat, sind sie geteilt. So hat Richard Kroner gegen die Unterscheidung Rickerts zwischen dem Sinn und dem Wirklichen des historischen Gegenstandes und den Gedanken, daß der Sinn am Wirklichen »hafte«, aber nicht selbst wirklich sei, ausdrücklich Stellung genommen. Schon die Frage aber nach der Sinnverwirklichung wie der Sinnwirklichkeit greift ohne weiteres über die theoretische

Digitized by Google

Sphäre hinaus, und zwar nicht allein durch den in ihr liegenden Gedanken des »Wirkens«, sondern vor allem darum, weil der Gedanke des Sinnes umfassender und inhaltsreicher ist, als der des theoretischen Sinnes.

Ich sagte soeben, daß es zunächst unausgemacht bleiben muß, ob die Verwirklichung eines Sinnes auch schon Sinnwirklichkeit sei, so sicher es auch ist und sein muß, daß die Sinnbestimmtheit des Wirklichen noch nicht Sinnverwirklichung sein kann, gerade weil sie deren Möglichkeitsbedingung ist. Auch eignet ja die Sinnbestimmtheit allem Wirklichen, insofern es transzendentallogisch, kurz durch den Logos, konstituiert ist. Daß aber immer nur in einem verschwindend kleinen Teile des Wirklichen nun auch ein Sinn verwirklicht ist, liegt auf der Hand, auch wenn selbst dafür das Wirkliche in seiner Ganzheit sinnbestimmt sein muß. In dieser Beziehung dürfte wohl zwischen Rickert und Kroner und auch zwischen mir und diesen beiden Denkern kein Gegensatz bestehen. Ein eigenartiges Zusammentreffen aber ist es, daß fast gleichzeitig Kroner [1]) und ich [2]), wie es scheint, diametral entgegengesetzte Gedanken gerade über die Wirklichkeit des Sinnes ausgesprochen und an demselben Sinngebiete, dem der Kunst erläutert haben. Kroner schreibt (l. c.): »Zwar kann ich ein Gemälde auch als ein mit Farbe bestrichenes Stück Leinwand auffassen, aber dieses Stück Leinwand ist nicht das wirkliche Gemälde, von dem unter Umständen die Kunstgeschichte spricht. Die Leinwand wird nicht unwirklich, wenn sie in Stücke zerschnitten wird; wohl aber hört das Gemälde, wenn es als Sinngebilde zerstört wird, auf, zu existieren. Die Wirklichkeit des Gemäldes ist sinnhaft und unterscheidet sich von jeder nicht-sinnhaften; sie ist nicht identisch mit der sinnfreien Wirklichkeit. Der Sinn haftet nicht an dem sinnfreien, physisch Realen, sondern er hat eine eigene Art von Realität, die man als Sinnrealität oder Sinnwirklichkeit bezeichnen kann.« Und unter Sinnwirklichkeit versteht Kroner »den wirklichen (gewirkten und wirkenden) Sinn«. Dabei erinnert er daran, daß »sprachlich diese Bedeutung des Wortes Wirklichkeit im Worte Werk anklingt« (l. c.). Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Gedanken Kroners etwas ungemein Zwingendes haben.

Trotzdem ich selber gerade von diesem sprachlichen Zusammenhange ausgehe, scheine ich zu dem genau entgegengesetzten Ergebnis zu ge-

1) Richard Kroner, Geschichte und Philosophie, Logos XII, S. 126 f. (in dem zu Rickerts 60. Geburtstage, am 25. Mai 1923, als Festschrift erschienenen Logoshefte).

2) Wahrheit, Wert und Wirklichkeit (das Vorwort wurde Ostern 1923 geschrieben) S. 14 f.

Digitized by Google

langen. Es sei mir erlaubt, die ganze in Betracht kommende Stelle — die Wichtigkeit der zwischen Kroner und mir bestehenden Antithetik, die einer Synthese fähig ist, für das hier zu behandelnde Problem wird sich sehr bald zeigen — wörtlich anzuführen: »Es mag paradox klingen, wenn man sagt, selbst das Kunstwerk besitzt gar keine eigentliche Wirklichkeit; um so paradoxer mag das klingen, als doch schon die Sprache Werk und Wirken und damit Werk und Wirklichkeit in die Sphäre desselben Seins verlegt. Und dennoch kann man das eigentliche Kunstwerk auch als eigentlich unwirklich bezeichnen. Wenn Schiller vom ‚schönen Schein' spricht, so schwebt ihm offenbar diese Einsicht vor. Mit dem ‚Schönen' mag es sich dabei verhalten, wie es wolle. Das soll uns hier nichts angehen und mag dem Aesthetiker überlassen bleiben. Was sich aber bei Schiller mit dem Worte ‚Schein' ankündigt, das ist für unseren Zusammenhang von Bedeutung. Wir nennen gewiß Kunstwerke, wie Michelangelos Mediceer-Gräber oder seine heilige Familie wirklich; und ebenso nennen wir Goethes Faust oder Beethovens Pastorale wirklich. Aber hier wird auch schon dem naiven Bewußtsein eine eigentümliche Schwierigkeit aufgehen. Wird es vor die Aufgabe gestellt, die Wirklichkeit dieser Kunstwerke aufzuweisen, so mag ihm das bei der bildenden Kunst noch leicht zu fallen scheinen. Es mag für die Beispiele Michelangelos darauf hinweisen, daß sie ja beide in Florenz wirklich existieren, das eine in San Lorenzo, das andere in den Uffizien von Florenz. Aber wo in aller Welt existiert Goethes Faust? Etwa in dem gedruckten Exemplare, das ich gerade besitze? Gibt es aber dann nicht so viele Faust-Werke von Goethe, als es gedruckte Exemplare gibt? Oder existiert er nur in den jeweiligen Aufführungen und gibt es dann so viele Faust-Werke von Goethe, als es Aufführungen gibt, und ist er nicht mehr wirklich, wenn er gerade nicht aufgeführt wird? Und was ist dann in jeder Aufführung wirklich? Nur immer der jeweilige Auftritt, oder gar nur der jeweils gesprochene Satz oder gar nur das jeweilige Wort, das verklingt, nachdem die anderen verklungen sind, oder das Ganze? Und alle diese Fragen lassen sich in analoger Weise bis auf die einzelnen gedruckten oder gespielten Noten von Beethovens Pastorale wiederholen. Aber gerade für den Sachverhalt, auf den es hier ankommt, liegen die Dinge auf dem Gebiete der bildenden Künste nicht anders, als auf dem der Dichtkunst und Musik. Wirklich im eigentlichen Sinne sind nur die kalten, toten Marmormassen der Skulpturen, die Farben, die Leinwand, der Rahmen der Bilder, die gedruckten oder geschriebenen Noten oder gespielten oder gesungenen Töne. Aber alle diese Wirklichkeiten sind als solche tot und nicht das

Digitized by Google

lebendige Kunstwerk. Sein eigentliches Leben liegt außer aller Wirklichkeit. Alle die wirklichen Worte oder Noten, die ich gedruckt oder geschrieben sehe, oder gesprochen oder gesungen oder instrumental gespielt höre, sind nicht der Faust oder die Pastorale, die wirklichen Marmormassen nicht die Grabmäler und die wirklichen Farbenmassen nicht das Bild als Kunstwerke Michelangelos. So unwirklich aber diese sind, ebenso sicher sind sie doch Gegenstände. Und ihre Gegenständlichkeit liegt in dem was Schiller als ‚Schein' im ästhetischen Sinne gemeint hat. Sie aber unterscheidet sich von der Gegenständlichkeit alles Wirklichen dadurch, daß dieses in seiner Individualität relativ identisch bleibt, der künstlerische Gegenstand aber nicht bloß zwischen Künstler und Kunstbeschauer, sondern auch von Beschauer zu Beschauer stetig wechselt, so daß hier die Relativität von Gattung und Individuum, von der Hans Pichler im allgemeinen handelt, und die er im besonderen auch gelegentlich am Kunstwerk illustriert, mit voller Schärfe deutlich wird, so daß Goethes Faust oder Beethovens IX. Symphonie ebenso als Gattung, wie als unendliche Mannigfaltigkeit von Individuen gedacht werden könnten, weil sie gedacht werden können als, wie Pichler sagt [1]), »Gattungen aller stattgehabten oder vielmehr aller möglichen ‚Auffassungen bzw. Aufführungen'.«

Ich habe hier ausführlich auf einen früheren Gedankengang von mir wörtlich zurückgegriffen, weil, wie ich schon andeutete, das was hier als Gegensatz von Kroner und mir erscheinen mag, und dessen systematische Synthese, historisch betrachtet, auch einen Ausgleich zwischen Rickert und Kroner schaffen kann, gerade für unser Problem von Logos und Psyche von besonderer Bedeutung ist. In einer gewiß nicht belanglosen Beziehung dürfte eine Uebereinstimmung zwischen Kroner und mir ohne weiteres offenbar sein, nämlich in der, daß wir den künstlerischen Gegenstand und den, nennen wir ihn kurz einmal: physischen Gegenstand nicht einfach gleichsetzen: Die bestrichene Leinwand ist in der Tat nicht schon das Gemälde. Die zerschnittene Leinwand bleibt wirklich, auch wenn durch ihr Zerschneiden das Gemälde zerstört wird. Aber das Problem wird schon schwieriger, wenn gefragt wird: Wird mit dem Zerschneiden eines gedruckten Exemplars des »Faust« auch das Kunstwerk »Faust« zerstört? Oder müssen, um dieses zu zerstören, nicht alle gedruckten Exemplare des »Faust« zerstört werden, und zwar nicht allein durch Zerschneiden,

1) Hans Pichler, Zur Lehre von Gattung und Individuum. (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus I, S. 9 ff.)

Digitized by Google

sondern durch Feuer, so daß, so wirklich auch Rauch und Asche sein mögen, doch das Kunstwerk unwiderbringlich dahin ist? Aber muß selbst dann das Kunstwerk unwiderbringlich dahin sein? Ein in tausend Fetzen zerrissenes Gemälde mag seinen Kunstwert verloren haben, und dieser mag durch die geschickteste Zusammenstellung der Leinwandfetzen niemals mehr ganz wiederhergestellt werden können. Wie aber stünde es mit dem »Faust« oder einem Gedicht sonst, dessen gedruckte Exemplare alle durch Feuer zerstört sein mögen, kann das Kunstwerk nicht dann doch noch durch ein absolut zuverlässiges, treues Gedächtnis gerettet werden, aus dem das Gedicht niedergeschrieben und von neuem der Welt zugänglich gemacht wird? Man wird die Frage ohne weiteres bejahen dürfen. Und das ist wichtig.

Aber darum gerade bleibt es zunächst fraglich, ob wir bei dem von Kroner, wie von mir anerkannten Unterschied zwischen dem physisch wirklichen technischen Material und dem Kunstwerk von dessen Sinnwirklichkeit sprechen dürfen. Ein Einwand gegen meine vorhin zitierte Aufstellung liegt nahe. Man scheint sagen zu können, ich hätte ja gleich nach der ersten Anknüpfung an Schillers »schönen Schein« gerade das »Schön« absichtlich beiseite gelassen, um im »Schein« den unwirklichen Gegenstand der Kunst übrigzubehalten und als wirklichen Gegenstand nur das Material zu bezeichnen. Aber gerade in dem »Schön« liege die eigentliche »Sinnwirklichkeit« in der Bedeutung Kroners. Indes so war es nicht gemeint, wenn ich sagte, wie es sich mit dem »Schön« verhalte, solle dem Aesthetiker überlassen bleiben. Ich wollte es nur dahingestellt sein lassen, ob das »Schön« den ganzen ästhetischen Sinn erschöpfe, wie es nach der Auffassung der bloßen Formalästhetik der Fall sein soll. Demgegenüber — und in gewissem Sinne auch Kant gegenüber, der in anderer Hinsicht freilich selbst die Grenze bloß formaler Aesthetik sprengt — sei nun ausdrücklich betont, daß mir der ästhetische Sinn als reicher gilt, denn als bloß auf das Schöne beschränkt. Trotzdem also mache ich es fraglich, ob wir bei der Unterscheidung von physisch realem technischem Material und Kunstwerk von Sinnwirklichkeit sprechen dürfen. Und ausdrücklich will ich hinzufügen, daß mir das Sinngebiet der Kunst selbst nur als Beispiel für das Sinngebiet überhaupt gelten soll. Die Frage wäre also allgemein die: Läßt sich bei der notwendigen Unterscheidung von Sinngegenstand und physischem realem Material auch von der Sinnwirklichkeit des Sinngegenstandes sprechen?

Ich will mich, um eine möglichst konkrete Darstellung geben zu können, auch zunächst noch weiter des ästhetischen Sinngebietes zur Exemplifi-

Digitized by Google

kation bedienen, aber gerade damit von da aus der Sachverhalt für das Ganze des Sinngebietes aufgeschlossen werden kann. Man kann sich das Recht der Gedanken Kroners vielleicht am besten und einfachsten auf folgende Weise ganz konkret verdeutlichen. Denken wir uns eine Figur, die ein ganz bestimmtes Gefühl, sei es der Freude oder des Schmerzes, ausdrückt, von einem Bildhauer dargestellt. Mit der Zertrümmerung des Materials ist zwar nicht dieses, aber das dargestellte Gefühl und mit ihm der Sinn der Figur — es soll etwa eine trauernde Figur ein Denkmal abgeben, und das, was Kant als »anhängende Schönheit« bezeichnet, dürfte zur Exemplifikation besonders geeignet sein — vernichtet. Gerade der Gedanke der Vernichtung scheint ja doch nur in Beziehung auf Wirkliches Sinn zu haben. Wir sprechen aber doch auch ganz allgemein, und damit gewinnen wir ganz unmittelbar den Zusammenhang mit unserem Problem, von der Seele eines Kunstwerks. Zum Unterschied von den toten kalten Marmormassen nennen wir ein Werk der Plastik beseelt, wir sprechen davon, daß der Künstler dem toten Gestein Seele und Leben gegeben habe. Auch das Lied, das Gedicht hat außer oder richtiger vielleicht in seinem »Wohllaut«, seinem »Gesang« noch eine »ganze Seele«. Die »Faustische Seele« ist ja heutigentags geradezu zum Schlagwort geworden. Und doch wird man nicht bestreiten können, daß man, ohne alle schlagworthafte Nebenbedeutung, mit gutem Grunde so sprechen kann. Es lebt in der Tat in jedem echten Kunstwerk eine Seele.

Und doch bedarf diese Rede einer genaueren Rechtfertigung und Prüfung. Man wird damit nicht sagen wollen, daß etwa eine Marmorstatue sehen oder hören, denken oder fühlen oder wollen könne. Die trauernde Figur fühlt nicht selbst Trauer, die freudige Gestalt der Plastik fühlt nicht selbst Freude. Und dennoch ist ihre Trauer und ihre Freude doch nicht bloß die Trauer oder die Freude des betreffenden Subjekts, das die Trauer oder die Freude des ästhetischen Gegenstandes ja wahrnehmen kann, ohne dabei selbst Trauer oder Freude zu fühlen. Hier bekundet sich die tiefe Bedeutung der Unterscheidung zwischen dem »subjektiven Gefühl« und dem »objektiven Gefühl«, die Otto Baensch vollzogen hat. Dieses ist nach ihm geradezu »eingeschmolzen und verwoben in Gegenstände«[1]). Mag nun das betreffende Subjekt die im Objekt zum Ausdruck gelangenden Gefühle, die das ästhetische Objekt selbst nicht wirklich fühlt, vielleicht auch selber nicht gerade wirklich fühlen, es muß sie doch fühlen können, um sie zu verstehen. Insofern stehen subjektives und objektives Gefühl, wie Baensch sagt, »in inniger Wechselbeziehung«; und das Ver-

1) Otto Baensch, Kunst und Gefühl, Logos XII, bes. S. 1 ff., 14, 20.

Digitized by Google

stehen eines Kunstwerks erweist sich ihm als Aufnahme eines Sinngebildes und des »in es gebannten Gefühlsgehaltes«, der als solcher »richtig erfühlt« wird [1]).

Diese Wechselbeziehung aber ist nun für unser ganzes Problem entscheidend. In jedes Kunstwerk ist wirklich ein objektiver Gefühlsgehalt und mit ihm auch ein ästhetischer Sinn »gebannt«. In diesem wirklichen Gebunden-Sein eines Sinnes an ein Kunstwerk liegt das Recht von Kroners Gedanken der Sinnwirklichkeit. Und doch ist von diesem wirklichen Gebunden-Sein des Sinnes der Sinn selbst zu unterscheiden. Ihm aber kann Wirklichkeit im eigentlichen Sinne doch sowenig zugesprochen werden, wie etwa der Trauer oder der Freude, die in einer Gestalt der bildenden Kunst versinnbildlicht wird. Das Hineinbilden des Sinnes ins Wirkliche aber ist selber doch wirklich, wenn es auch der Sinn selbst nicht ist. Eben darum gibt es in der Wirklichkeit auch wirkliche Sinngebilde, die dem zu bildenden Material gegenüber ein Plus darstellen, und deren Wirklichkeit zwar die des Materials voraussetzt, aber auch zerstört werden kann, wenn die des Materials in veränderter Form fortbesteht. Dieses Hineinbilden des Sinnes ins Wirkliche zum Sinngebilde aber führt zu einer neuen Ueberlegung.

Ich habe früher gesagt: Das eigentliche Leben des Kunstwerks liegt außer aller Wirklichkeit. Daran kann ich festhalten. Ich kann das sogar auf das ganze Gebiet der Sinngebilde erweitern. Aber das Hineinbilden des unwirklichen Sinnes eröffnet einen neuen Ausblick, von dem her doch der Gedanke Kroners von der Sinnwirklichkeit sich als gerechtfertigt erweist. Nur liegt diese nicht im Werk, sondern im Wirken. Der an sich zwar unwirkliche Sinn gewinnt Wirklichkeit, wenn auch nicht im Sinn-Werk oder Sinn-Gebilde, so doch im Sinn-Wirken oder Sinn-Bilden. So habe ich früher selbst einmal für das theoretische Gebiet die Richtigkeit des Denkens als verwirklichte Wahrheit bezeichnet. Im richtigen Denken also ist die Wahrheit selber wirklich, wie die Richtigkeit als Gerichtetheit des Denkens nach der Wahrheit selbst etwas Wirkliches ist. Ohne nun im besonderen gerade für das theoretische Gebiet die Untersuchung ins einzelne durchzuführen und genauer zu zeigen, daß nicht allein im richtigen Denken — tatsächlich können Urteilsakte, auch wenn sie nicht richtig sind, Sinnverwirklichungen darstellen — eine Sinnwirklichkeit liegt, kommt es jetzt nur darauf an, überhaupt einmal diese Sinnwirklichkeit konkret aufzuweisen. Diese stellt sich immer dar in der Psyche, sofern

1) a. a. O. ebenda.

Digitized by Google

sie sich auf den Logos bezieht. Gerade an ihr schließt sich das Verhältnis von Logos und Psyche von neuem auf, wie sie sich selbst an diesem Verhältnis wechselbezüglich aufhellt.

Wenn wir nun gerade für das theoretische Bereich für die Bedeutungs- und Sinn-Erfüllung im Erkennen deren Potentialität in der Bedeutungs- und Sinnbestimmtheit des Denkens erkannten, so handelt es sich jetzt nicht mehr bloß um die Sinnbestimmtheit, auch nicht bloß gerade um die des Erkennens, sondern um die eigentliche Sinnwirklichkeit innerhalb der Psyche als Ganzem. Freilich könnte von dieser nicht die Rede sein auch ohne die Sinnbestimmtheit der Psyche als Ganzem und von dieser nicht, wenn die Psyche selber nicht durch den Logos bestimmt und konstituiert wäre. Auf diese Logoskonstituiertheit der Psyche wurde ja schon hingewiesen, zugleich aber auch darauf, daß sie diese mit allem Wirklichen teile. Und sie ist in der Tat auch Voraussetzung alles Wirklichen außer der Seele, und muß dessen Voraussetzung sein, damit dieses zum Material eines Sinngebildes werden könne. Jetzt aber kommt nicht allein die Sinnbestimmtheit, sondern gerade die Sinnwirklichkeit in Frage, und diese ist Sache der Psyche nicht allein in einem ihrer Bereiche, sondern als eines Ganzen. Dafür aber kann der Logos nicht mehr allein Grund, er muß auch τέλος der Psyche sein, und er kann τέλος auch gerade der Psyche sein, insoferne diese allein sich auf ein τέλος beziehen kann.

In diesem Sinne konnten wir ja die Psyche schon als teleologische Stätte des Logos bezeichnen und ganz allgemein in der Frage, also nicht allein in der theoretischen, ein Urverhalten der Psyche erkennen, das sich in allem Tun bekundet, weil in allem Tun, nicht allein im theoretischen Tun, die Frage nach einem Ziele liegt. Weil aber diese Frage nach einem Ziele immer auch Beziehung eines Selbst auf das Ziel ist, darum kann auch allein jene Einheit, in der sich die Einheit des Ich darstellt, also die Psyche, sich auf den Logos als Ziel beziehen und unmittelbar in sich selbst Sinnwirklichkeit darstellen. Mag also hinsichtlich eines Sinngebildes, sei das nun ein Kunstwerk oder ein wissenschaftliches Werk oder welcher Art auch immer sonst, das Leben außer aller Wirklichkeit liegen, in der Psyche ist der Sinn unmittelbar lebendig wirklich, weil sie sich selbst und als Selbst unmittelbar auf den Logos als ihr Ziel zu beziehen vermag, in welcher Richtung auch immer diese Beziehung sich bewege. Nur durch sie wird der Sinn an das Sinngebilde gebunden, ohne in ihm unmittelbar wirklich zu sein, so daß die Psyche im eigentlichen und strengen Sinne Mittler zwischen ihrem Werke und dem Logos als ihrem Ziele ist. Sie ist auch Mittler zwischen dem Materiale, das sie gestaltet, und dem Logos

Digitized by Google

nach dem sie es als ihrem Ziele gestaltet. Freilich könnte sie es nicht gestalten, wenn sie nicht ebenso, wie ihr Material logos-bedingt, logos-konstituiert wäre.

Um dieses Verhältnis in elementarer Weise konkret zu verdeutlichen, knüpfen wir einmal an selbst elementare und konkrete Fälle an. Ich denke mir: es würde mir ein Buch vorgelegt mit der Versicherung, es sei eines der wertvollsten Werke der Weltliteratur. Ich schlage es auf und bemerke, daß es in einer Sprache geschrieben ist, die ich gar nicht einmal zu lesen vermag, etwa in der chinesischen oder japanischen. Dann bleibt für mich das Buch tot; es ist Papier mit mir unverständlichen Zeichen, mit denen ich keinen Sinn verbinden kann. Für den Unmusikalischen bleibt ein Konzert eine verwirrende, ungeheure Summe physikalischer Töne, für einen Menschen ohne malerische Empfänglichkeit bleibt ein Gemälde eine bloße Anhäufung physikalischer Farben. Was bekundet sich in diesen schlichten Tatbeständen? Wir werden zu ihrem Verständnis zunächst gewiß die schöpferische Seite in dem Schaffen eines Werkes, sei das nun ein wissenschaftliches Buch, sei es eine Sonate, sei es ein Gedicht, sei es ein Bild, von der bloß empfangenden in der Aufnahme eines Werkes unterscheiden müssen. Aber doch liegt im Schaffen, wie im Aufnehmen ein eigenes Verhalten der Psyche gegenüber einem bestimmten Material. Der Schaffende gestaltet ein Material zum Werke, und dieses regt den Aufnehmenden an, es nachzugestalten. Dabei machen sich auf verschiedenen Gebieten Unterschiede bemerkbar, die gerade den gestaltenden Anteil der Psyche besonders deutlich hervortreten lassen. Die Buchstaben, in denen ein Schriftsteller sein Werk schreibt und sein Leser es aufnimmt, sind in anderer Weise Material, als die Töne einer Sonate. Den Buchstaben würden die Noten, den Tönen die Worte entsprechen. Ein Unterschied und ein Verhältnis, das am besten am gesungenen Liede oder bei der Vorlesung eines Buches zum Ausdruck gelangt. Allerdings, das sei ausdrücklich bemerkt, um keine Mißverständnisse ästhetischer Art aufkommen zu lassen, handelt es sich dabei um eine bloße Entsprechung, die nur ungefähr zutrifft. Denn das Wort hat in einem tieferen Sinne selbst schon einen Sinn, nicht aber die Farbe oder der Ton. Die Mehrdeutigkeit des Wortes λόγος in der griechischen Sprache zeigt das unmittelbar.

Immerhin kann jetzt auch das Verhältnis von Logos und Psyche an dem zum Sinngebilde zu gestaltenden Material offenbar werden. Zwar kann ich auf die hier nur berührten Unterschiede nicht näher eingehen. Nur eines sei hervorgehoben: Das, was das Wort als Material zu mehr

Digitized by Google

macht, als die Farbe als solche oder der Ton als solchen, das macht es zugleich zu mehr als bloßem Material. Das ist selbst schon das Leben der Seele, das in ihm pulst, und in dem der Logos als Ziel schon, wenn auch elementar, konkrete Gestalt gewinnt. Darin aber bekundet sich gerade die Seele gegenüber dem eigentlichen Material der Sinngebilde als das eigentlich schaffende Prinzip und in diesem Sinne ist jedes Wort selbst schon Sinngebilde, ja jeder Buchstabe ist es, und zugleich auch sind beide sinnbildend, denn sie sind beide selbst unmittelbare Gestaltungen der Psyche, die sich in ihnen selber ausdrückt. Es mag müßig sein, darüber zu streiten, welche der verschiedenen Künste am höchsten stehe. Aber es begreift sich doch, daß man der Dichtung, weil »ihr geflügelt Werkzeug das Wort ist«, so oft den höchsten Rang eingeräumt hat. Ich sage nicht, daß das richtig sei, will nicht einmal darüber urteilen, ob überhaupt die ganze Frage richtig gestellt sei. Aber daß das Wort schon nicht mehr bloßes Material, auch nicht bloßes Werkzeug, sondern gerade »geflügelt Werkzeug« ist, das ist gewiß. Und es ist geflügelt mit Flügeln der Psyche. Darauf beruht auch der Unterschied des gesprochenen und geschriebenen Wortes, und wir hätten für beide wieder das bloße Wortzeichen, einmal das optische, das andere Mal das akustische Wortzeichen vom eigentlichen lebendigen Worte zu unterscheiden, das gewiß nicht außer den Wortzeichen eine geheimnisvolle abseitige Existenz hat, sondern sich gerade in diesen realisiert, aber doch so, daß sie ihm selbst gegenüber bloß Material seiner Darstellung sind.

Ich kann hier im einzelnen nicht eingehen auf die Unterschiede, die für Sinngebilde sich auftun etwa in der Einmaligkeit einer Skulptur und der Vielheit der gedruckten Exemplare eines wissenschaftlichen Werkes. Aber bei allen Unterschieden bleibt ihnen das, worauf es mir allein ankommt, gemeinsam. Was an ihnen wirklich ist, das ist — daran halte ich fest — gerade nicht der Sinn. Darin stimme ich mit Rickert überein. Und doch verwirklicht sich z u i h n e n h i n und wiederum v o n i h n e n h e r der Sinn. Er verwirklicht sich z u i h n e n h i n im Schaffen durch die Psyche, und er verwirklicht sich v o n i h n e n h e r im Aufnehmen durch die Psyche. Und im Schaffen, wie im Aufnehmen ist die Psyche unablösbar dem Logos verbunden, an ihn gebunden. Sie ist, wie wir sagten, gewiß nicht das Ich des Logos, aber nur durch diesen wird sie erst zur Psyche, gelangt sie zu ihrer Einheit eines eigenen Selbst, indem sie mit ihrem eigenen Leben das τέλος des Logos als Werte verknüpft, ja durch solche Verknüpfung erst das Leben ihres Selbst erlangt. Nun verstehen wir auch, wenn wir an unsere früheren Beispiele anknüpfen, in

Digitized by Google

welchem Sinn mit der Zerstörung eines Sinngebildes auch ein Sinn vernichtet werden kann, und in welchem nicht, und warum selbst mit der Vernichtung aller gedruckten Exemplare eines Gedichtes dieses selbst noch nicht vernichtet zu sein braucht, wenn es auch nur von einem treuen und absolut zuverlässigen Gedächtnis aufbewahrt und von neuem zugänglich gemacht wird. Gerade weil der Sinn nicht im eigentlichen Sinngebilde wirklich ist, wohl aber im Sinnbilden und im Sinn-Aufnehmen, kann er auf der einen Seite zerstört werden, auch wenn das eigentliche Reale eines Sinngebildes nicht vernichtet ist, wie in Kroners Beispiel vom zerschnittenen Bilde. Nur ist dieses in seiner Zerstückelung nicht mehr fähig, so zu wirken, daß ein Beschauer sich den Sinn nachbildend wiederherstellt. Auf der anderen Seite braucht der Sinn mit der Zerstörung eines Sinngebildes — selbst mit der Vernichtung aller gedruckten Exemplare eines Gedichtes — nicht vernichtet zu werden, wenn es als Ganzes in seinem geformten Sinngehalt auch nur einmal in der Psyche bewahrt und weiter vermittelt wird.

Darin liegt das Recht von Kroners Gedanken der Sinnwirklichkeit. Es scheint mir in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung zu sein, daß er einmal das Sinnschaffen und den wirklichen Sinn geradezu gleichsetzt [1]), und daß er auf der anderen Seite vom Wandel des Sinnes auch eines identisch bleibenden Kunstwerks spricht: »Die Sixtinische Madonna«, so bemerkt er einmal, »ist ein objektives Sinngebilde, das unwandelbar dasselbe bleibt; aber nicht nur bedeutet sie jedem Beschauer seinem Bildungsgrade, seiner Empfänglichkeit, seiner Weltanschauung nach etwas anderes, sondern der Sinn dieses Gemäldes wandelt sich auch mit den Zeiten« [2]). Denken wir dabei gleichzeitig auch noch einmal zurück an unsere eigene Frage: wo in aller Welt Goethes »Faust« oder Beethovens »Pastorale« existieren sollen, ob in den gedruckten Exemplaren, den verschiedenen Aufführungen, den Worten, den Noten usw. Jetzt können wir, wie schon früher, sagen, sie existieren im eigentlichen Sinne überhaupt nicht, weder in den verschiedenen Exemplaren, noch in den Aufführungen, den Buchstaben, den Noten usw. Aber durch sie alle kann in der Psyche ihr Sinngehalt immer wieder Leben gewinnen und wirklich werden.

Es liegt auf der Hand, welche wichtigen Folgen sich an dem Verhältnis von Logos und Psyche für das ganze Problem des Kulturlebens aufschließen. Man könnte von ihm aus in gewissem Sinne die ganze Kulturphilosophie ausgehen lassen. Auf das theoretische und das ästhetische

1) a. a. O. S. 137. 2) a. a. O. S. 141.

Digitized by Google

Gebiet wurde, freilich immer nur zur Illustration, ja schon hingewiesen; und einige Perspektiven wurden eröffnet. Vielleicht am offenbarsten hätte uns auf dem ethischen Gebiete das Verhältnis werden können. Ohne nun zum Schluß auch auf dieses etwa noch besonders eingehen zu wollen, weisen wir bloß auf die große Bedeutung Luthers für unser ganzes sittliches Leben und das Erfassen seines Sinnes hin. Gerade daß Luther diesen Sinn vom bloßen »Werk« in den »Werkmeister«, in die »Person« verlegte, daß er den Sinn des »Werkes« vom »Glauben« abhängig erkannte, daß er dem »guten Werke« einen anderen, tieferen und verinnerlichteren Sinn zuerkannte, als es das Mittelalter getan hatte, ja diesen seinen Sinn gerade in den inneren Tiefen selber suchte, das brachte neues Leben in unser Leben. Und wenn der Unterscheidung Luthers zwischen dem »Werke an ihm selbst« und dem »inneren Zusatz« oder der »Meinung« bei Kant die Unterscheidung zwischen den »äußeren Handlungen, die man sieht«, und den »inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht«, entsprach, so war damit der sittlichen Tat Luthers auf dem Gebiete der Ethik auch ein philosophischer Ausdruck gegeben worden.

Nur darf man die Unterscheidung nicht als Trennung ausgeben, um so den philosophischen Ausdruck als leeren, abstrakten Formalismus abzustempeln. Wie weit Kant von diesem oft genug gegen ihn erhobenen Vorwurf wirklich getroffen wird, diese historische Frage will ich hier ganz beiseite lassen. Nur das möchte ich betonen, daß gerade die Sinnverlegung in den »Glauben«, die »Meinung«, die »inneren Prinzipien«, die »Person« einzig und allein auch zugleich die konkrete Fülle des sittlichen Lebens ergreifen und umspannen und die Mannigfaltigkeit der »Werke« und der »äußeren Handlungen«, von denen sie ja nicht abtrennbar ist, gestalten kann.

Aber nicht allein für das sittliche Leben, sondern für das ganze Kulturleben offenbart sich die *ψυχή* als *νοῦς ποιητικός*, insofern sie sich im *ἔρως* auf den *λόγος*, in dem sie ihren Grund findet, auch als auf ihr *τέλος* bezieht. Und das gilt nicht allein in Beziehung auf das kulturschaffende Leisten, es gilt auch schon vom bloßen Verstehen der Kultur, das in seiner Art selbst ein Leisten ist. Eine ganz besondere Bedeutung aber gewinnt das Verhältnis von Logos und Psyche noch in dem Verstehen von Person zu Person, vor allem, wenn es, wie in der Freundschaft und in der Liebe, im höchsten positiven Sinne wertbetont ist, und in dem das: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* in der Tat die höchste Sinnwirklichkeit erlangt.

Digitized by Google

ERLEBNIS, WIRKLICHKEIT UND UNWIRKLICHES.

VON

JONAS COHN (FREIBURG I. BR.).

Es soll versucht werden, das Verhältnis zwischen diesen dreien, dem Erlebnis, der Wirklichkeit und dem Unwirklichen, das doch nicht nichts ist, so einfach, von historischer Terminologie so unbelastet wie möglich darzustellen. Das verstößt nicht gegen die Pflicht der Dankbarkeit und verträgt sich mit dem Bewußtsein geschichtlichen Problemzusammenhangs. Gewiß, nicht einer der zu formulierenden Sätze ist denkbar ohne die Arbeit der Philosophen seit Parmenides. Aber mit ihrem Rüstzeug ausgestattet sollen wir uns der Sache selbst und den Problemen zuwenden, wie sie Leben und Einzelwissenschaften unserem Geschlechte stellen; die Ueberlieferung soll uns sehen, fragen und denken lehren, sie darf sich nicht wie eine Kruste auf unserem Geiste niederschlagen, ihm Beweglichkeit und Atem in der freien Luft der Probleme hemmen[1]).

1) Eine Geschichte des Problems in der letzten Periode zu geben, wäre eine lockende und wichtige Aufgabe. Doch bedürfte es dazu ausführlicher Darstellung, da die verschiedenen Denker von verschiedenen Ausgangspunkten her ihre Stellung nehmen und in verschiedenen Sprachen reden. So begnüge ich mich hier damit, die entscheidenden Schriften zu nennen und schlagwortartig zu sagen, worin mir ihr Wesentliches zu liegen scheint. W. Dilthey: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. 1890. Jetzt in: Schriften V, 90 (Ausgehen von Widerstand und Willen. Gesamterlebnis gegen begriffliche, bzw. physikalische Konstruktion). R. Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, 1891. (Der realistische Weltbegriff gegen den Idealismus verteidigt. Das Problem der natürlichen Weltansicht tritt hervor). H. Münsterberg: Grundzüge der Psychologie I. 1900. (Versuch, die erlebte Wirklichkeit des stellungnehmenden Menschen im Gegensatze zur Konstruktion der Physik und Psychologie inhaltlich zu bestimmen.) H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904 (Die »objektive Wirklichkeit« vom »Gegebenen« und von der »Natur« erkenntnistheoretisch streng unterschieden. Wirklichkeit als Idee). W. Windelband;

Digitized by Google

Daß die Wirklichkeit ein Problem ist, kann jeder Blick in den Spiegel und jeder Gedanke an Vergangenes deutlich machen; aber der ganze Umfang des Problems wird am besten sichtbar, wenn man die Welt, in der wir leben, mit der Welt vergleicht, die Physik, Chemie, Astronomie uns eröffnen. Beide machen Anspruch darauf, wirklich zu sein. Um sie zu unterscheiden, wollen wir die erste Erlebniswirklichkeit, die zweite physikalische Wirklichkeit nennen. Die physikalische Wirklichkeit übertrifft an Umfang die Erlebniswirklichkeit ungeheuer: sie erweitert ihre Ausdehnung bis zu den fernsten Gestirnen und Nebelflecken, sie vermannigfacht ihre Zusammensetzung bis zu den Elektronen, sie umfaßt die nicht erlebbaren magnetischen Vorgänge, die unsichtbaren Strahlen; aber zugleich bleibt sie an innerem Reichtum hinter der Erlebniswirklichkeit weit zurück: ihr fehlt die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen, die Wärme und Bewegtheit der Gefühle, der Gegensatz von Wert und Unwert, ja das Subjekt, das Erleben und schließlich das Leben selbst. Es entsteht die Frage: Wie ist es möglich, daß es zwei Wirklichkeiten geben soll, die so verschieden geartet sind, da doch vielmehr Wirklichkeit das eine allumfassende Ganze bedeutet. Auch darf das Verhältnis beider zueinander nicht etwa so gedacht werden, daß sie nebeneinander, ohne Beziehung zueinander, existieren. Vielmehr: auf jedes Stück Wirklichkeit machen die beiden umfassenden Arten der Wirklichkeit gleicherweise Anspruch: jeder Kristall wird als farbige glänzende Gestalt erlebt, obwohl er doch von der Physik als eine komplexe Struktur aus Molekülen erkannt ist, und jede unserer Lebensregungen soll in die physikalisch-chemische Welterklärung einbezogen werden, obwohl sie gewiß zunächst unmittelbar gelebt wird. Ferner wäre es ebenso falsch, den Einfluß der physikalischen Wirklichkeit auf die Erlebniswirklichkeit abzustreiten, wie die Bedeutung des Erlebens für die physikalische Wirklichkeit zu leugnen. Wir Menschen des 20. Jahrhunderts sind in unserem Erleben jeden Augenblick von der physikalischen Wirklichkeit mitbestimmt, wir sehen den Stern als Weltkörper, wir können uns in die Struktur der Atome hineindenken, wir bemerken im Zittern der Magnetnadel das magnetische Gewitter und hören im Radio-Apparat Töne, die durch drahtlose Strahlen vermittelt sind. Anderseits: der Physiker erkennt als Teil seiner Wirklichkeit nur das an,

Zum Begriff des Gesetzes. Vortrag auf dem 3. internat. Kongreß f. Philos. zu Heidelberg, gehalten 3. Sept. 1908, abgedruckt im Kongreßbericht 1909 (Wirklichkeitsbedeutung des Naturgesetzes). — Meine Bemühungen begann ich 1908 »Voraussetzungen und Ziele des Erkennens«, S. 286 ff. vorzulegen. Dieser ersten Darstellung habe ich vieles hinzuzufügen.

Digitized by Google

was sich durch irgendwelche Vermittlung wahrnehmbar, d. h. doch in bestimmter Weise erlebbar machen läßt. Er wird gewiß nicht leugnen, daß vieles wirklich sein mag, was wir nicht oder noch nicht wahrnehmen — aber der Beweis der Zugehörigkeit zur Wirklichkeit ist für ihn erst geführt, wenn er etwas indirekt wahrnehmbar gemacht hat. Wären Erlebnis und physikalische Wirklichkeit ganz getrennt, dann könnten wir zur physikalischen Wirklichkeit weder Zugang haben, noch würde sie uns irgend etwas angehen. Aber da beide Arten der Wirklichkeit so enge Beziehungen zueinander haben, wie können sie in ihrer Verschiedenheit stehenbleiben?

Als Ausgangspunkt der Untersuchung empfiehlt sich die physikalische Wirklichkeit durch ihre Bestimmtheit und Klarheit. Daher pflegen die Denker sich an ihr zu orientieren. Aber das bringt die Gefahr mit sich, von vornherein von dem Leben selbst und seiner Wirklichkeit abgedrängt zu werden, es als etwas Sekundäres gegenüber den Konstruktionen der Physik einzuschätzen. Und doch sind wir weit notwendiger erlebende Wesen als physikalisch erkennende, sind es auch dann, wenn wir zufällig Physiker sein sollten. Darum ist es angemessener, sich zuerst darauf zu besinnen, welche Denkmotive vom Erlebnis zur physikalischen Wirklichkeit führen.

I. Vom Erlebnis zur objektiven Wirklichkeit.

Gehen wir vom Erlebnis aus, so zeigt sich sogleich, daß wir auch als einfach erlebende Menschen, auch wenn wir gar nicht an Physik denken, ja wenn wir nichts von ihr wissen, die Erlebnisse nicht mit der Wirklichkeit gleichsetzen; und zwar ist uns die Wirklichkeit, in der wir leben, bereits ausgedehnter zugleich und enger als die Erlebnisse selbst, verhält sich also zu diesen ähnlich wie die physikalische Wirklichkeit. Die Träume pflegen wir als unwirklich anzusehen, dagegen an der Wirklichkeit der Sonne in der Nacht nicht zu zweifeln, ebensowenig an der wirklichen Existenz Chinas, auch wenn wir nie aus Europa hinausgekommen sind. Die Erlebniswirklichkeit deckt sich also gewiß nicht mit den wirklichen Erlebnissen irgendeines Menschen, schon deshalb nicht, weil die anderen Menschen und ihre Erlebnisse auch in ihr Platz finden sollen. Aber sie unterscheidet sich von der physikalischen Wirklichkeit dadurch, daß alles in ihr Vorkommende die Struktur des Erlebten hat: sie enthält lebendige Menschen, leuchtende Sterne, rollenden Donner, kühlendes Wasser usf. Indessen vollständig stimmt sie mit dem unmittelbar Erlebten

Digitized by Google

auch ihrer Struktur nach nicht überein — das zeigt sich am deutlichsten bei den Raumbestimmungen. Der Menschen unserer Zeit, die nicht gerade Psychologen sind, hat sich der eine gleichförmige, meßbare Raum, wie ihn etwa jede geographische Karte voraussetzt, so vollständig bemächtigt, daß sie erst dazu geführt werden müssen zu sehen, wie verschieden von ihm die unmittelbaren Raumerlebnisse sind. Ursprünglich erleben wir alle Nähe und Ferne als qualitativ verschieden; wir kennen ein absolutes Maß der Größe: Der Elefant ist groß, die Mücke ist klein; vor allem aber unterscheiden wir die vertikale Linie und die horizontale Ebene als wesentlich verschiedene, ausgezeichnete Erstreckungen, sowie in der Vertikalen die unmittelbar ausgezeichneten Richtungen des »oben« und »unten«. Wenn hier von »ursprünglichem« Raum-Erleben die Rede ist, so soll das nicht etwa nur heißen: wir haben als Kinder so erlebt, sondern vielmehr: wir erleben unsere unmittelbare Umgebung immer und notwendig so, auch wenn wir euklidische und nicht-euklidische Geometrie, Astronomie und Relativitätstheorie studiert haben. Trotzdem ist der Raum, in dem wir die wirklichen Dinge denken, nicht dieser unmittelbar erlebte Raum mit seinem Oben und Unten, Nah und Fern, sondern der einheitliche, homogene Raum ohne ausgezeichnete Richtungen, in dem die Erde sich um die Sonne dreht und die Antipoden ebenso wie wir auf den Füßen gehen und zum Himmel emporblicken. Also: die Erlebniswirklichkeit weicht bereits ihrer Beschaffenheit nach von den unmittelbaren Erlebnissen ab, und zwar, wie es scheint, in einer Richtung, die auf die physikalische Wirklichkeit hinweist. Das Motiv für diese Abweichung ist bei den Raumbestimmungen deutlich: wir wollen den Ort, den ein Ding zu einer Zeit einnimmt, unabhängig von dem Ort angeben können, den wir selbst zu dieser Zeit einnehmen. Wenn wir uns selbst als Subjekt des Erlebens bezeichnen, so soll die Ortsbestimmung von dem Ort dieses Subjekts unabhängig, sie soll »objektiv« werden. Erweitern wir vermutungsweise diesen Gedanken, so können wir sagen: die Erlebniswirklichkeit bereits will die Erlebnisse nicht als subjektive Erlebnisse sondern als erlebte Objekte umfassen — sie will »objektive Wirklichkeit« sein. Aber diese Formulierung enthält augenscheinlich noch Probleme, die zu deutlichem Bewußtsein gebracht werden müssen.

Irgendein Erlebnis, z. B. der kurze Schreck, wenn auf abwärts geneigtem Wege lautlos ein Radler vorbeisaust, oder das Auffahren aus Gedanken bei einem plötzlichen Lärm oder, was es sonst sei, ist in doppelter Weise mit der Wirklichkeit verbunden: es gehört selbst meinem

Digitized by Google

wirklichen Erleben an und es weist auf ein Ereignis oder ein Ding hin, das eine Stelle in der von mir unabhängigen Wirklichkeit einnimmt. Da es sich jetzt um die Motive der Herausbildung einer »objektiven« Wirklichkeit handelt, kann die erste Beziehung zunächst außer Betracht bleiben, nur die zweite hat uns zu kümmern. Sie haftet nicht jedem unserer Erlebnisse in gleicher Weise an, gar nicht z. B. den aufsteigenden Vorstellungen und Stimmungen unserer Tagträume. Aber wo überhaupt ein Erlebnis auf ein von unserem Erleben unabhängiges Stück Wirklichkeit hinweist, tut es dies als ganzes Erlebnis; seine gefühlsmäßigen und willensanregenden Bestandteile sind an diesem Hinweis, diesem Hinausweisen über das Erlebnis ebenso beteiligt, wie die in ihm enthaltenen Empfindungen. Ich erschrecke vor dem vorbeijagenden Radler und in diesem Erschrecken nehme ich ihn wahr — ich muß mich anstrengen, um einen steilen Weg hinaufzusteigen, und in dieser Anstrengung stellt sich mir die steile Neigung des Weges dar. Entschiedener als die Empfindungen und Vorstellungen für sich weisen gewisse Gefühle und Strebungen auf etwas hin, was das Erlebnis überschreitet und in dem Erlebnis aufgefaßt wird. Am deutlichsten wird das vielleicht, wo jenes »außer meinem Erlebnis Vorhandene aber im Erlebnis Gemeinte« eine andere Person, ein Du ist. Nicht in den Tönen der Worte, sondern in dem Sinn, den sie mir kundtun und zu dem sie eine Stellungnahme fordern, erfasse ich den mit mir redenden Menschen — dabei aber erfasse ich sein Mensch-Sein, sein Person-Sein als wirklich.

Warum pflegt trotzdem die neuere Philosophie, geleitet von Descartes und Kant, warum pflegt die Naturwissenschaft ausschließlich in den Empfindungen den Hinweis auf die Wirklichkeit anzuerkennen? Sie führt auch hier eine Richtung folgerecht weiter, die sich schon in dem Verhalten des praktischen Lebens zeigt. Wohl ist es der Widerstand gegen unsere willkürlichen Bewegungen oder die Anregung zu solchen, der Schreck, die Anlockung und Aehnliches, die uns am lebendigsten die Existenz der von uns unabhängigen Körper und Bewegungen aufdrängen. Aber wenn wir entscheiden wollen, ob es sich nicht doch nur um leere Wunsch- oder Schreckbilder, um Spuk der Träume gehandelt hat, und noch mehr, wenn wir die Art des Wirklichen feststellen wollen, dann kühlen wir unsere Gefühle und Antriebe ab, achten genau darauf, was wir bei strenger Einschränkung der Aufmerksamkeit auf das unseren Sinnen Gegebene wahrnehmen. Während der erste gefühlsstarke Eindruck uns dazu führt, in dem Einwirkenden ein uns verwandtes Wesen zu sehen, das wir erbitten oder bedrohen können, stellen wir uns nun dem Ge-

Digitized by Google

gebenen streng gegenüber, verweigern ihm jede Anleihe aus unserm eigenen Leben, jede einfühlende Deutung, stellen einfach fest, was sich uns an Empfundenem darbietet [1]). Die Empfindungen sind dabei nicht selbst das Wirkliche, sie sind nur Anzeichen eines Wirklichen, das sich in ihnen kundgibt, wie etwa im Rauschen der die Aeste bewegende Wind. Ob eine solche Kundgabe in einer Empfindung vorliegt, und welcher wirkliche Vorgang sich in ihr kundgibt, das wird entschieden aus dem Zusammenhang der Dinge und Ereignisse. Ich höre ein Rauschen, glaube Windesrauschen zu vernehmen, blicke aus dem Fenster und sehe die unbewegten Kronen der Bäume — sofort weiß ich, daß es sich um bloßes Ohrensausen handelt. Die Wirklichkeit baut sich also nicht einfach aus den Empfindungen auf — vielmehr gewinnen die Empfindungen ihre wirklichkeitskündende Bedeutung erst aus ihrer Einfügbarkeit in einen Zusammenhang von Dingen und Ereignissen. Ob in einer Empfindung Wirkliches und welches Wirkliche sich in ihr kundgibt, entscheidet sich daraus, wie diese Einfügung möglich ist. Daß z. B. ein beliebiger Körper zu einer bestimmten Zeit nur an einem Orte sich befinden kann, daß seine Bewegung an einen anderen Ort eine bestimmte Zeit braucht, die von der ihm durch die einwirkenden Kräfte erteilten Geschwindigkeit abhängt — solche und ähnliche Erwägungen sind notwendig, wenn festgestellt werden soll, wie eine bestimmte »Wirklichkeit« beschaffen ist oder war. Diese Gedankengänge setzen die Grund-Eigenschaften des Raumes, der Zeit, die Gesetze der Raumerfüllung und die Kausalgesetze voraus. Zunächst ist hier von Wirklichkeits-Erkenntnis die Rede — und man könnte gegen diesen Versuch, vom Erlebnis her über das Erkennen die Wirklichkeit zu suchen, einwenden, daß man so immer nur die Bedingungen unserer Wirklichkeits-Erkenntnis, nie die Eigenschaften der Wirklichkeit selbst finden könne. Aber: die Methoden der Erkenntnis des Wirklichen könne doch nur dann zum Ziele führen, wenn sie zugleich den Bedingungen und Eigenschaften der Wirklichkeit selbst entsprechen — und umgekehrt: nur durch unser Erkennen der Wirklichkeit hindurch bekommen wir die Eigenschaften des Wirklichen zu Gesicht. Diese Sätze genügen durchaus nicht dazu, das Verhältnis von Wirklichkeit und Er-

1) Hier und im folgenden wird eine Sinn-Analyse der gewöhnlichen Beobachtung, der objektiven Konstatierung gegeben; eine solche Sinn-Analyse kann allgemein sein; weil und sofern jede einzelne objektiv gerichtete Beobachtung den gleichen Sinn hat. Das wirkliche psychische Verhalten im einzelnen Falle ist damit nicht beschrieben. Derartige Sinn-Analysen sind Vorbedingungen sowohl des logischen Aufbaus wie des psychologischen Verständnisses. Sie sind das, was die Phänomenologen mit ihren Wesenserfassungen eigentlich meinen.

Digitized by Google

kenntnis vollständig zu verdeutlichen — sie sollen auch nur den eingeschlagenen Weg vorläufig rechtfertigen.

Während also die Wirklichkeit, in der wir ursprünglich leben, uns durch die ganze Fülle der Erlebnisse und sogar vorzugsweise durch ihre Gefühls- und Willens-Seite vermittelt wird, führen uns doch bereits die praktischen Bedürfnisse des Lebens selbst zu einer genaueren Bestimmung und kritischen Einschränkung: wir anerkennen als Anzeiger der Wirklichkeit nur noch die gefühlsfrei aufgefaßten Empfindungen und wir fordern, daß das sich in ihnen Darstellende seine Wirklichkeit durch Einfügbarkeit in den einen einheitlichen Wirkungszusammenhang der raum-zeitlichen Welt beweist. Zugleich aber erweitert sich dadurch der Umfang der Wirklichkeit: was ergänzt werden muß, um diesen einheitlichen Zusammenhang herzustellen, wird auch dann als wirklich anerkannt, wenn nur mit ihm notwendig zusammenhängende Ursachen oder Wirkungen wahrnehmbar gemacht werden können. Im Wald wird eine Leiche mit einer Schußwunde an der Schläfe gefunden. Die Wirklichkeit der nicht gefundenen Schußwaffe, des Schießenden, des Schusses ist damit zugleich gewährleistet — und aus der Art der Schußwunde, aus der Lage der Leiche, aus Spuren an den Bäumen usf. kann über die näheren Umstände der Tötung vieles erschlossen werden. Um nun diese Art der Wirklichkeit von der ursprünglich erlebten zu unterscheiden, werde sie Tatbestands-Wirklichkeit genannt; der Name erinnert an jene Präzision, die der einen Tatbestand etwa als Kriminalist Untersuchende der Wirklichkeits-Vorstellung gibt. Daß sich in unserem gewöhnlichen Verhalten die unmittelbare Erlebnis-Wirklichkeit und die Tatbestands-Wirklichkeit mannigfaltig mischen, oder besser, daß wir uns meist auf dem Wege von der ersten zur zweiten, zuweilen — wenn es sich um Verlebendigung und Deutung handelt — auch auf dem Rückwege von der zweiten zur ersten befinden, macht die Unterscheidung beider weder unnötig noch ungültig. Dagegen könnte man beanstanden, daß von verschiedenen Arten der Wirklichkeit geredet wird, nicht nur von verschiedenen Arten der Wirklichkeits-Vorstellung. Wenn auch zugegeben werden müsse, daß die Bedingungen der Wirklichkeits-Erkenntnis in der Wirklichkeit selbst begründet seien, und wenn wir auch die Eigenschaften der Wirklichkeit nur durch unsere Erkenntnis ihrer hindurch erfassen können, so sei dabei doch immer vorausgesetzt, daß es nur eine Wirklichkeit gebe; die Rede von einer Mehrheit von Wirklichkeiten oder von Arten der Wirklichkeit sei also irreführend. Demgegenüber kann an das Problem erinnert werden, von dem wir

Digitized by Google

ausgingen, an den Unterschied zwischen der Wirklichkeit, in der wir leben, und der physikalischen Wirklichkeit. Diese beiden stellen sich uns jedenfalls als Wirklichkeit dar, die eine im täglichen Leben, die andere, wenn wir Physik treiben. Wie sich ihre Verschiedenheit mit der Forderung verträgt, daß es nur e i n e Wirklichkeit geben soll, ist gerade die Frage, die uns bei unseren Untersuchungen stachelt. Aus dieser Absicht folgt, daß für jetzt über das Verhältnis der sich darstellenden »Wirklichkeiten« oder »Wirklichkeits-Arten« zu der einen Wirklichkeit noch nichts festgelegt werden darf. Wenn von »Wirklichkeiten« oder »Wirklichkeits-Arten« gesprochen wird, so nehme man das im Sinne von »Zusammenhängen, die sich als Wirklichkeit darstellen« oder die »beanspruchen, Wirklichkeit zu sein« — und lasse offen, wie sich diese Ansprüche schließlich ausgleichen werden.

Die E r l e b n i s - W i r k l i c h k e i t, so läßt sich das bisher Gewonnene zusammenfassen, ist die vom Gesamt-Erlebnis her gemeinte Wirklichkeit, sie schließt die Hinweise in sich, die Gefühl, Willensantrieb und Willenshemmung auf Wirklichkeit mit sich führen. Aber die Notwendigkeit, das Wirkliche scharf gegen das durch bloßes Gefühl als wirklich Vorgetäuschte abzugrenzen, führt dazu, aus dem Gesamt-Erlebnis die Empfindung als das auszusondern, was allein das Recht hat, Anzeichen von Wirklichem zu sein. Das Empfundene hat sich aber als wirklich erst dadurch auszuweisen, daß es seine bestimmte Stelle in dem einen raumzeitlichen Wirkungszusammenhang einnimmt. Es erweist sich dadurch als abhängig von den Grundsätzen, nach denen dieser Zusammenhang sich aufbaut. Die so veränderte Wirklichkeit, die T a t b e s t a n d s - W i r k l i c h k e i t, ist zugleich entschiedener »objektiv«, als die Erlebnis-Wirklichkeit; denn sie hat die Anleihen ausgeschieden, mit denen unser Gefühls- und Willensleben die Dinge verlebendigt und uns angeähnlicht hatte. Trotz dieser Unterschiede haben die beiden Wirklichkeits-Arten eines gemeinsam: die Zugehörigkeit zu jeder von ihnen ist nicht klar abgegrenzt. Zur Erlebnis-Wirklichkeit gehört das »Erschreckliche« einer Lawine oder eines Gewitters, aber gehört nicht für den, der an Gespenster glaubt, auch das Gespenst zu ihr? Und wenn das bejaht werden muß, wie kann man von einer »Wirklichkeit« reden, die »für jemanden« Wirklichkeit ist? Gerade diese Gefahr, »Subjektives« in die Wirklichkeit einzumischen, zwingt zu der Umbildung der Erlebnis-Wirklichkeit in Tatbestands-Wirklichkeit. Was die meisten Menschen ausschließlich, was wir alle meist Wirklichkeit nennen, ist ein Gemisch aus Erlebnis-Wirklichkeit und Tatbestands-Wirklichkeit. Aber auch der

Digitized by Google

»Tatbestand« als solcher ist nicht »rein objektiv« — auch er enthält noch Subjekte in sich, handelnde Menschen, deren Leben wir nur mit Hilfe unserer Eigenart, unseres Ich verstehen können. Außerdem, wenn auch die Empfindung, die vom Erlebnisganzen allein das Recht des Wirklichkeits-Hinweises behält, sich objektivieren läßt, so bleibt sie doch dem Zusammenhang subjektiven Erlebens angehörig: das von mir gesehene Rot ist nie als qualitativ gleich mit dem von einem anderen bei demselben Reize gesehenen nachweisbar. Zur vollen »Objektivität« des Wirklichen aber gehört zweierlei: Freiheit von den nur nacherlebbaren Analogien zum eigenen Subjekt und Unabhängigkeit von der Besonderheit des einzelnen Erlebniszusammenhangs, des individuellen Seelenlebens. So ist deutlich, daß die Forderung, die Wirklichkeit objektiv zu denken, über die Tatbestands-Wirklichkeit hinaustreibt. Die Empfindung kann nicht Bestandteil der Wirklichkeit bleiben, es muß Ernst damit gemacht werden, daß sie nur »Anzeichen« des Wirklichen ist. Das Wirkliche selbst muß so gedacht werden, daß jede Abhängigkeit von dem einzelnen Seelenleben schwindet. Das aber ist unmöglich, solange irgendwelche Inhalte auftreten, die nur im Erleben aufweisbar sind, also nur miterlebt werden können; denn alles Erleben gehört einem individuell besonderten Erlebenden zu. Nur das Denken ist grundsätzlich von jeder Besonderheit des einzelnen Denkers gelöst, soweit es wahrhaft Denken ist. Da das Denken der Wirklichkeit diese nicht schafft, muß es sie wenigstens beherrschen d. h. alle Bestimmungen der Gegenstände müssen sich vom Denken völlig durchleuchten lassen. Die Umwandlung der Raumerlebnisse in den in sich gleichförmigen Raum erweist sich als Vorbild der Gewinnung einer objektiven Wirklichkeit überhaupt. Indem der Raum überall einheitlich, homogen, ohne bevorzugte Punkte, Richtungen, Lagen gedacht wird, wird er denkbeherrschbar. So müssen auch alle nur empfindbaren Empfindungsunterschiede aus der Wirklichkeit entfernt, sie müssen als bloße Anzeichen von denkbeherrschbaren, d. h. meßbaren Verschiedenheiten einer ihrer Art nach homogenen Reihe erkannt werden. Die Qualität wird (wie Kant das im Grundsatz der Antizipationen ausspricht) verwandelt in einen »Grad«, eine Intensität, die grundsätzlich meßbar ist. Scheinbar geschieht das so, daß gewisse Empfindungen — die des Drucks, des Widerstandes, also dem Gebiet des Tast- und Muskelsinns angehörige — bevorzugt werden, daß sie als »primäre Eigenschaften« den Körpern selbst angehören, während Farbe, Geschmack usf. nur sekundäre Eigenschaften d. h. Wirkungen der primären durch unsere Sinne auf unsere Seele sind. Aber das ist eine

Digitized by Google

Halbheit. In Wahrheit gehört der gefühlte Druck dem Körper so wenig an wie die gesehene Farbe — nur scheint er der bloßen Größenänderung leichter, unmittelbarer zuordenbar als jene; aber dieser Vorzug beruht schließlich nur darauf, daß die Empfindungen der tastenden Hand schon in der Erlebniswirklichkeit wesentlich der praktischen Beherrschung der Körper dienen, und daß diese praktische Beherrschung mit der theoretischen so eng zusammengehört, wie Technik mit Physik. Daher achten wir bei den Tastempfindungen gar nicht auf ihre Qualität, sondern von vornherein auf die quantitativen Verschiedenheiten, die sie uns anzeigen. Die moderne Physik, die »elektromagnetische« Aenderungen nicht mehr »mechanisch« umdeutet, sondern als allgemeinste, ursprüngliche Vorgänge hinnimmt, zeigt diese Ausschaltung aller Empfindungsqualitäten viel deutlicher noch als die »mechanistische«. Die Empfindungen geben also Kunde von etwas Wirklichem, das nicht empfindbar ist. Was aber ist das? Es steht zu anderem Wirklichen in genau bestimmbaren Verhältnissen, es ändert sich nach Gesetzen, die den Charakter von Formeln haben, d. h. die allgemein sind, aber erlauben, ihre unbestimmt-allgemeinen Glieder durch zahlenmäßig bestimmte Werte zu ersetzen und so den einzelnen Fall durch Einsetzung seiner Konstanten aus dem allgemeinen Gesetz abzuleiten. Wenn man z. B. in Newtons Formel der Massenanziehung bestimmte Massen und Entfernungen einsetzt, lassen sich die resultierenden Anziehungen, die daraus entstehenden Bewegungen usf. ableiten. Da so die »Wirklichkeit« von der Eigenart der Empfindungen unabhängig wird, ist ihre Erkenntnis auch nicht mehr an die organischen Grenzen der Empfänglichkeit unserer Sinnesorgane gebunden. Dadurch wird der ungemein vergrößerte Umfang der physikalischen Wirklichkeit im Vergleich zur Erlebnis-Wirklichkeit möglich. Eine Erlebniswelt, die auch nur eine Farbe mehr hätte, als wir kennen, wäre anschaulich unvorstellbar; dagegen macht es gar keine Schwierigkeit, eine Wirklichkeit zu denken, in der die den sichtbaren Farben zugeordneten elektromagnetischen Wellen nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Bereich gleichartiger Vorgänge sind, die sich durch ihre Wellenlänge unterscheiden. Die Wirklichkeit der unsichtbaren Vorgänge wird dann dadurch nachgewiesen, daß irgendwelche Folgen ihrer durch irgendein Mittel empfindbar gemacht werden. Welches Mittel das ist, ist ganz gleichgültig — aber es ist doch bezeichnend, daß mit Vorliebe die Empfindung auf ein Minimum reduziert wird: man achtet bei vielen Versuchen nur noch auf die Deckung eines dunklen oder hellen Strichs mit einem Teilstrich einer Skala.

»Kimmerisch, grau und schattenhaft« kam dem jungen Goethe

Digitized by Google

die mechanistische Welt des »Système de la nature« vor. Für die Welt der modernen Physik sind diese Prädikate viel zu erlebnishaltig. Die Vorgänge im elektromagnetischen Felde sind unserer Empfindung ganz entrückt — die Empfindung ist ein an sich gleichgültiges Zeichen des Vorgangs. Die streng physikalische Wirklichkeit erweist sich als unerlebbar. Was die Physik bietet, sind mathematische Formeln, durch die es möglich ist, Vorgänge abzuleiten, deren Folgen sich für unser Empfinden nachweisen lassen. Die Formeln sind gewiß nicht »wirklich« — aber sogar das, worauf sie anwendbar sind — mit welchem Rechte darf es noch »wirklich« genannt werden? Wenn der moderne Physiker die elektromagnetischen Wellen als die Wirklichkeit der Farben auffaßt, so meint er, daß mit ihrer Hilfe die optischen Vorgänge sich einem durch Formeln beherrschbaren Zusammenhang einordnen lassen, und daß alle Folgerungen aus diesem Zusammenhang sich in der erlebbaren Wirklichkeit bewähren. Die Technik, so hat Engels einmal gesagt, ist der Beweis der Physik, wie der Beweis für die Existenz des Puddings im Essen besteht. Gewiß — nur daß das Essen und der Esser, der Techniker und seine Zwecke in dieser physikalischen Wirklichkeit keinen Platz finden.

II. Subjektives in der objektiven Wirklichkeit.

Die physikalische Wirklichkeit ist das Endglied, auf das hin die Umbildung der Erlebnisse in die objektive Tatbestands-Wirklichkeit tendiert; erst die physikalische Wirklichkeit ist ein in sich einheitlicher objektiver Zusammenhang. Aber ist sie wirklich rein objektiv, hat sie alles Subjektive ausgestoßen? Wir richten diese Frage zunächst an das Bild physikalischer Wirklichkeit, das sich in den Grundzügen von Newton bis zum Auftauchen der modernen Relativitätstheorie behauptet hat. Dabei kann der Streit um die Vorherrschaft des »Mechanismus« im engeren Sinne, d. h. der Vorgänge bei der Massenbewegung, außer Betracht bleiben, ebenso wie der Streit darum, ob innerhalb des Gebietes der Massenbewegung die »fernwirkenden« »Zentralkräfte« der Anziehung und Abstoßung »zuletzt« auf Nahwirkung (Druck und Stoß) zurückgeführt werden sollen oder nicht; denn in dem uns angehenden Punkte stimmen alle diese Auffassungen des physikalisch Wirklichen überein: sie alle enthalten die Zeit als eine ausgezeichnete, vom Raum verschiedene und unabhängige, für sich meßbare Richtung. Wer die Zeit, die Größe »t« in den physikalischen Formeln handhabt wie andere Größen,

Digitized by Google

wer im »Zentimeter-Gramm-Sekunden«-System nach Sekunden genau so mißt und rechnet wie nach Zentimetern und Grammen, der wird zunächst verwundert sein, wenn man den besonderen Charakter auch der physikalischen (nicht etwa nur der erlebten) Zeit betont. Und doch macht er sich überall geltend. Moderne Physiker wie Planck sind geneigt, an Stelle der alten Einteilung der physikalischen Vorgänge in mechanische, elektrische usf. eine neue in »umkehrbare« und »nicht umkehrbare« zu setzen d. h. aber in solche, für die der einsinnige Ablauf der Zeit unwesentlich, und solche, für die er wesentlich ist. Unumkehrbare Vorgänge werden durch Gleichungen nie vollständig ausgedrückt; die in der Gleichung ausgesprochene Umwandlung z. B. der Energieverteilung kann vielmehr — das muß hinzugefügt werden — nur in der einen Richtung, etwa von der »linken« zur »rechten« Seite der Gleichung, nicht umgekehrt erfolgen. Die Absonderung der Zeit vom Raum, die Existenz zweier Anordnungsformen der Wirklichkeit, ebenso die Einsinnigkeit, Unumkehrbarkeit des Zeitablaufes, sind für die Physik auf der Stufe, die wir jetzt im Auge haben, »letzte« »irreduzible« Gegebenheiten. Soviel wird man leicht zugeben, wird aber fragen, was das mit der »Subjektivität« zu tun habe. Auch die Dreidimensionalität des Raums, auch der besondere Inhalt jedes Naturgesetzes sei »irreduzibel«, aus rationalen Obersätzen nicht ableitbar. In der Tat ist es nicht diese letzte Irrationalität, die auch bei denkbar rationalster Nachkonstruktion der Wirklichkeit übrig bleibt, auf die wir zielen, sondern die Eigenart gerade der Zeit. Nicht willkürlich bezeichnet Kant die Zeit als »Form des inneren Sinns«, d. h. als die Form, in der wir die Vorgänge »im Bewußtsein«, die Vorstellungsfolge ordnen müssen, um sie zu erkennen. Objektivistischer ausgedrückt: die Form, in der sich die Vorstellungsfolge ordnet und mit deren Hilfe auch sie sich zu einer Art Erfahrung zusammenschließt.

Die Problematik, die darin liegt, daß Zeit zugleich Form des »inneren Sinns« und Form der objektiven, von allem »Innern« abgelösten Wirklichkeit sein soll, blieb Kant und blieb noch den Generationen nach ihm verborgen. Sie ist uns offenbar geworden, und zwar von ihren beiden Polen her — von der erlebten Zeit, der Zeitlichkeit des Erlebnisses aus einerseits, von der physikalisch meßbaren Zeit aus anderseits. Die ältere Psychologie dachte selbst »objektivistisch«, wie sich vielleicht am deutlichsten in der Herbartschen Theorie der Vorstellungs-Mechanik ausdrückt. Noch Wundt, so deutlich seine Apperzeptionslehre Antriebe zur Ueberwindung des psychologischen Objektivismus zeigt, hat die Zeit

Digitized by Google

des Seelenlebens als durch das Hippsche Chronoskop und andere Apparate meßbar einfach hingenommen. Erst bei Münsterberg wird der vorher naive Objektivismus der Psychologie bewußt und kommt damit zur Problem-Einsicht. Münsterberg hält daran fest, daß die Psychologie objektivistische Theorie nach dem Vorbild der Physik sein soll — aber er weiß, daß das wirkliche, gelebte Seelenleben ein aktives Stellungnehmen ist. Die meßbare Zeit gehört für ihn durchaus der objektiven Welt der Physik an, ihre Anwendung auf das Seelenleben ist nur indirekt durch Zuordnung des Seelischen zu physischen Vorgängen möglich. Zu gleicher Zeit wendet James und nach ihm William Stern dem Zeiterleben selbst die Aufmerksamkeit zu — sie finden, daß die erlebte Gegenwart nie ein Punkt, eine ausdehnungslose Grenze sein kann, sondern daß sie eine gewisse wechselnde Ausdehnung hat, daß die erlebte Zeit also ihrer Struktur nach von der physikalischen abweicht. Grundsätzlicher noch, mit vollerem Bewußtsein ihrer philosophischen Bedeutung hat Bergson verwandte Gedankengänge durchgeführt. Seine Unterscheidung der erlebten, qualitativen, individuellen »durée« von der meßbaren, qualitätlosen, allgemeinen Größe »t« der physikalischen Gleichungen hat sich im Bewußtsein der Philosophierenden durchgesetzt. Es wird deutlich, daß die eine, in Jahren, Tagen, Minuten, Sekunden gemessene Zeit nicht etwa bei der Beschreibung und Analyse des Erlebens selbst auftritt, sondern erst, wenn das Erleben in die einheitliche Wirklichkeit eingegliedert werden soll, wenn etwa Gleichzeitigkeiten zwischen meinem Erleben und dem eines andern, oder zwischen einem Erlebnis und einem äußeren Ereignis festzustellen sind. Erst sekundär, erst dadurch, daß die Einheitlichkeit des Geschehens selbst Gegenstand des Erlebens wird und besonders dadurch, daß die objektiv-zeitliche Regelung der Arbeit und des sozialen Lebens überhaupt die Erlebnisse und die Erlebnisweisen jedes einzelnen Menschen bestimmt, tritt die objektive, meßbare Zeit in das innere Erleben ein, d. h. grundsätzlich nicht anders als alle anderen wissenschaftlichen und technischen Ergebnisse auch. Zeitlich im Sinne der erlebten Zeit ist alles Erleben; die Zeit berechnend, an der meßbaren Zeit orientiert ist nur das Erleben des erwachsenen Menschen in gewissen Kulturen und Zivilisationen, am ausgesprochensten in der modernen europäisch-amerikanischen.

So scheint die gemessene Zeit aus der Welt des Inneren in die objektive Wirklichkeit der Physik gewiesen zu werden — aber zugleich wird die Unabhängigkeit der Zeitmessung vom räumlichen Ort und vom Bewegungszustande dieses Ortes durch die Physik in Frage gestellt. Da nur das

Digitized by Google

Meßbare für die Physik existiert, wird mit der Unabhängigkeit der Zeitmessung auch die Unabhängigkeit der Zeit selbst problematisch. Es ist wesentlich, daß die Physiker nicht etwa durch allgemeine Spekulationen, sondern durch ganz spezielle Versuchsergebnisse und ihr Verhältnis zur mathematisch durchgebildeten Theorie dazu gekommen sind, die Unabhängigkeit zuerst der Zeitmessung, dann der Zeit als solcher zu beanstanden; denn darin spricht sich die innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit einzel-wissenschaftlicher Entwicklung aus [1]). Für den Philosophen aber ist es nötig, das Grundsätzliche unabhängig von jenen besonderen Angelegenheiten der Beobachtung und der mathematischen Theorie herauszuheben. Er ist dabei auch nicht gebunden an die Grenzen der Angleichung zwischen Zeit- und Raum-Messung, die dem Physiker durch das Bedürfnis, die Resultate seiner Beobachtungen auszudeuten, vorgezeichnet sind. Auch die kühnsten physikalischen Theoretiker sind, soweit mir bekannt, bisher nicht dazu geschritten, die Sonderstellung der Zeitdimension in der vierdimensionalen raumzeitlichen Welt ganz aufzuheben oder, was damit zusammenfällt, auf den einsinnigen Ablauf der Zeit, auf die Unumkehrbarkeit des Zeitverlaufs zu verzichten. Doch liegt diese Ausschaltung in der Tendenz ihrer Theorien. Denken wir sie durchgeführt (ganz gleichviel, ob die mathematisch-physikalische Theorie je Anlaß haben sollte, sie durchzuführen), so wäre damit die physikalische Welt von jener zuletzt im Erleben begründeten Doppelheit der Ordnungsformen Zeit und Raum unabhängig — ein Hinweis mehr auf unmittelbar Erlebbares wäre aus ihr entfernt. Sie wäre konsequenter objektiv geworden, zugleich aber hätte sie sich vom Erleben und vom Leben noch weiter entfernt. Jeder Willensakt, jeder Wunsch ist auf die Zukunft gerichtet, alles Handeln ist Gestaltung der Zukunft von der Gegenwart her auf Grund der Kenntnis des Vergangenen — schließt also die einsinnige, unumkehrbare Richtung des Zeitverlaufs ein. Noch allgemeiner: das Leben trägt die Zeitrichtung in sich, was ebenso hervortritt, wenn man das Lebensganze eines Individuums von der Geburt bis zum Tode ins Auge faßt, wie wenn man auf eine einzelne Lebensregung etwa einen Atemzug, einen Verdauungsvorgang oder einen Reflex achtet. In eine physikalische Welt, die die Besonderheit der Zeit aus-

1) Dieser Satz gilt selbst dann, wenn etwa noch genauere Messungen die empirischen Grundlagen der Relativitätstheorie erschüttern sollten; denn auch in diesem Falle bliebe es wesentlich, daß experimentelle Resultate mindestens möglich sind, die die Unabhängigkeit der Zeit- von der Raummessung widerlegen, und vor allem: die allseitige Durchdenkung der so sich zeigenden Probleme bliebe als geistiges Ergebnis bestehen.

Digitized by Google

schaltete, wäre also Handeln und Leben nicht mehr einfügbar, nicht einmal mehr in dem Sinne, daß man sie gewissen Stücken der physikalischen Welt mit Hilfe des gemeinsamen Zeitablaufs zuordnen könnte. Vielmehr müßte man sich begnügen, die notwendige Zeitgerichtetheit von Handeln und Leben den grundsätzlich einer Eigenrichtung entbehrenden physikalischen Weltlinien willkürlich zuzuordnen — die Gerichtetheit als solche wäre Hinzufügung einer der physikalischen Welt fremden Eigenschaft, würde sich zu ihr verhalten, wie eine Farbqualität zu der ihr entsprechenden Wellenlänge.

Nachdem so von der Psychologie und von der Physik her die einheitliche Zeitform, die zugleich Form des inneren Sinnes und des physikalischen Geschehens sein sollte, in Frage gestellt worden ist, läßt sich die Analyse der gewöhnlich gemeinten Zeit durchführen, derer, die unsere Uhren messen, die die historische Chronologie festlegt, nach der unser rationalisiertes soziales Leben sich ordnet und die bis zu den letzten Umwälzungen auch von der physikalischen Theorie vorausgesetzt wurde. Die praktische und theoretische Notwendigkeit dieser Zeit wird durch die Kritik, die Psychologie und Physik an ihr üben, nicht vermindert. Vorläufig hat, wie gesagt, nicht einmal die reine physikalische Theorie auf ihre Auszeichnung verzichtet, und es ist fraglich, ob sie das je tun wird. Aber selbst wenn dies geschehen sollte, würde für Technik, Biologie, Meteorologie Geologie usf. der alte halbobjektive Zeitbegriff nötig bleiben. Auch die Psychologie wird ihn nie entbehren können, solange sie die Empfindungen mit den Reizvorgängen, die Handlungen mit ihren Folgen, die Erlebnisse eines Menschen mit denen eines andern in Verbindung bringen will, und noch viel weniger wird je die Chronologie aufhören, das Gerüst der Geschichte abzugeben. Aber die Unentbehrlichkeit dieser Zeitvorstellung kann jetzt, nach der von Physik und Psychologie her geübten Kritik, nicht mehr über ihre innere Zwiespältigkeit hinwegtäuschen. Die gleichmäßig verlaufende, meßbare Zeit stellen wir wie eine gerade Linie vor, die nur in einer Richtung durchlaufen werden kann. Aber wenn wir nun fragen: was entspricht bei dieser Vorstellung der Zeit selbst, die gerade Linie oder ihr gleichförmiges Durchlaufen, so geraten wir in Schwierigkeiten. Wenn wir die graphische Darstellung einer zeitlichen Aenderung, z. B. der Geschwindigkeit einer Bewegung oder der Getreidepreise überschauen, dann entspricht die Abszissenlinie selbst der Zeit, ihre Strecken bestimmten Zeitdauern, ihre Punkte bestimmten Augenblicken der vergangenen Zeit. Wenn wir aber die Bewegung selbst mitmachen, dann durchlaufen wir die Abszissenachse so, daß jederzeit der

Digitized by Google

durchlaufene Punkt als Gegenwart erscheint. Das Wachstum der Geschwindigkeit einer gleichmäßig beschleunigten Fallbewegung verstehen wir, indem wir den fallenden Körper in seiner Bahn gleichsam begleiten und die Geschwindigkeit in jedem Augenblick des Falles als stetig wachsend auffassen; dabei durchlaufen wir mit dem Körper Bahn und Zeit. Man könnte einwenden: das seien nur Mittel der Verdeutlichung; sie gehören als solche nur der seelischen Repräsentation des Gemeinten, nicht dem Gemeinten selbst an, wir seien von der logischen Analyse in die psychologische abgeglitten. Aber es handelt sich in Wahrheit um das Gemeinte selbst; und wenn dieses nicht ohne Anleihe an »Subjektives« dargestellt werden kann, so liegt der Grund in seiner Eigenart, nicht in einer Unreinheit der Interpretations-Methode. Ein anderes Beispiel wird das noch deutlicher machen. Wir überschauen eine geschichtliche Periode, vergleichen etwa die kurze Spanne der attischen Blütezeit mit der weit längeren Zeit des Hellenismus — dann vergleichen wir Zeitstrecken, stellen dabei etwa fest, daß sich die Kunstformen oder die philosophischen Begriffe während einer bestimmten Periode weit schneller ändern, als während einer andern, d. h. daß der ihr entsprechenden Strecke mehr Aenderungsstadien zugeordnet sind. Die Zeiten erscheinen so als Linien, innerhalb deren die einzelnen Ereignisse markiert sind. Daß es Zeiten sind, daß sie den nur die Zeit eigentümlichen Ablauf, die Unwiderbringlichkeit der Gegenwart, in sich tragen, ist ihnen, solange sie so gedacht werden, nicht anzumerken. Wir denken das hinzu, weil wir bei der Zeit-Ausdeutung der Strecke eine ganz andersartige Betrachtung mit der ersten verbinden: wenn wir etwa die Aenderung des Stils oder des philosophischen Denkens als zeitliche Aenderung verstehen wollen, dann setzen wir uns in den Zeitpunkt, an dem sie beginnt, gleichsam hinein, er wird zur Gegenwart, mit ihm rücken wir in die Zukunft vor; wir überschauen nicht mehr eine Zeitstrecke, sondern wir durchlaufen die Zeit. Welche Mittel wir dabei verwenden, ob wir die Aenderung als optische Formänderung sehen, als Aenderung des Körpergefühls in unserer Körperhaltung andeutend nachahmen oder als Aenderung einer Stellungnahme zu den Formen, als Wertakzentverschiebung mitmachen, das gehört mindestens z. T. der Eigenart des individuellen historisch verstehenden Subjekts an — die Analyse dieser Mittel, die sich bei jedem Menschen, ja in jedem Falle geschichtlichen Verstehens verschieden zusammenfügen, mag der Psychologie überlassen bleiben — der Unterschied zwischen der überschauenden und der einlebenden Haltung und die Notwendigkeit beider zur Erfassung des Zeitverlaufs gehört

Digitized by Google

zur Sache selbst, also zur logischen Sinn-Analyse. Wie das Ueberschauen einer Zeitstrecke Zeiterfassung nur ist, wenn jeder Punkt der Strecke als mitzulebende Gegenwart, wenn die Richtung als Zeiterleben verstanden wird, so bringt umgekehrt das verstehende Zeitmitleben nur dann zeitliche Verhältnisse zur Anschauung, wenn die Gleichförmigkeit des Zeitablaufs, die Vergleichbarkeit der Zeitstrecken mitgesetzt ist.

Alle Zeiterfassung enthält also in sich die Vereinigung von zwei Haltungen des Erkennens — oder, wenn man nicht vom Erkennen sondern vom Wesen der Zeit selbst reden will: es liegt im Wesen der Zeit, nur durch Verbindung dieser beiden Haltungen erkennbar zu sein; anders als so ist ihr »Wesen« nicht faßbar, von einem anderen Wesen der Zeit zu reden, hat für uns keinen Sinn, es sei denn den eines abzuweisenden Begriffs. In der einen Haltung stellen wir uns der Zeitstrecke gegenüber wie einem in sich feststehenden Gegenstande. Was wir so als ein »Gegenüber« erkennen, dessen Eigenschaften nehmen wir als bestimmt und bestimmbar, im Verhältnis zu ihm bedeutet Erkenntnis Macht, wird Erkenntnis unmittelbar praktisch. Wir stellen eine zukünftige Zeit als Strecke vor, wenn wir sie einteilen wollen, um sie zweckmäßig zu nutzen, wenn wir nach Goethes, den Wanderjahren vorgesetztem Spruch, die Zeit als Erbteil, als Acker bewirtschaften. Aber die Notwendigkeit dieses Wirtschaftens mit der Zeit drängt sich uns auf, weil wir ihr Fließen fühlen, weil wir uns in ihren Lauf eingesenkt wissen, weil wir jeden ablaufenden Zeitteil unserer Gegenwart gleichstellen. Die beiden in der Zeitauffassung verbundenen Haltungen erweisen sich so als besondere Aeußerungen sehr viel allgemeinerer Geisteshaltungen, die wir als »beherrschende« und »gleichstellende«[1]) unterscheiden mögen.

1) Der Ausdruck »gleichstellend« stammt aus Goethes Wanderjahren, 2. Buch, 1. Kap. (Sophien-Ausgabe I 24, 243), wo die zweite Stufe der Religion, die sich auf die Ehrfurcht vor dem uns Gleichen gründet, die philosophische genannt wird. »Denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen und nur in diesem Mittelstand verdient er den Namen des Weisen. Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit.« In diesen Sätzen hat das Wort »gleich« zwei Bedeutungen — es bezeichnet sowohl Art-Gleichheit wie Rang-Gleichheit. Die zweite dieser Bedeutungen sei hier grundsätzlich ausgeschlossen. Es bleibe ununtersucht, ob die Gesinnung gewordene Philosophie, die Weisheit, auch in dieser Bedeutung des Wortes gleichstellt — hier ist sie nicht gemeint, ja überhaupt nicht die Philosophie (die in Wahrheit beherrschende und gleichstellende Haltung verbinden muß) —, sondern eine noch vorphilosophische Geisteshaltung, die z. B. im Historiker vorherrscht. Goethes große Intuition leidet darunter, daß er den Sinn der physikalischen, beherrschenden Erkenntnis nicht verstanden hat.

Digitized by Google

Dieser Unterschied erstreckt sich über das Erkennen hinaus, bestimmt unsere praktischen und unsere Gefühlsbeziehungen zu Mensch, Tier, Landschaft. Die Auswirkung der beherrschenden Haltung im Erkennen heiße »Erfassen«, die Auswirkung des gleichstellenden »Verstehen«. Zeit, so können wir jetzt das Ergebnis formulieren, wird als Zeit nur erkannt, wenn das Schema des erfassenden Erkennens durch verstehendes Erkennen erfüllt wird.

Wenn objektive Wirklichkeit geeignet sein soll, Erlebnisse auch nur als ihren Bestandteilen zugeordnet aufzunehmen, muß sie zeitlich sein; dann aber enthält sie in der ihr einwohnenden Gerichtetheit der Zeit ein nur verstehend Erkennbares als mitgesetzt, oder: dann ist sie nicht rein objektiv; denn zum Verstehen gehört, daß das Subjekt sich selbst in das zu Verstehende hineinsetzt. Allerdings ist, solange es sich um die allgemeinen Eigenschaften des Zeitablaufs handelt, nicht das ganze, konkrete Subjekt der objektiven Form eingefügt, sondern nur eine allgemeinste Form des Subjektseins. Die erlebte Gegenwart schrumpft zum Punkte ein; von dem konkret gegebenen, erfüllten einheitlichen Bewußtsein des Sich-Wandelns bleibt nur noch die abstrakte Flüchtigkeit zurück, ein Grenzfall, ein Minimum des Erlebens, das sich nur so der beherrschten strengen Zeit-Form einfügen kann. Aber auch als unerlebbarer Grenzfall ist die punktuelle Gegenwart noch subjekthaltig, weil sie Gegenwart, ausgezeichneter Punkt, ist. Die Allgemeinheit, Erlebnisferne des in der Zeit mitgesetzten Subjekts bedeutet also nicht größere Subjekt-Freiheit des Objektiven; denn gerade diese Form der Subjektivität, dieses Einwohnen des Subjektiven in dem Zeitverlauf ist nicht adäquat objektivierbar. Ja die Allgemeinheit der in der Zeit mitgesetzten Subjektivität fügt ein Problem mehr hinzu. Als allgemein ist sie nicht wirklich; denn alles Wirkliche ist ein Einmaliges, Besonderes. Es wohnt also der Form der objektiven Wirklichkeit etwas inne, was zugleich subjektiv und unwirklich ist.

Die Problematik der Zeit, wie sie sich in der neueren Physik und in der neueren Psychologie darstellt, hat uns dazu geführt, in der objektiven Zeit selbst eine Zweiseitigkeit zu erkennen. Wenn man die eine Seite, die objektivistische, den Gegenstand beherrschend-ergreifenden Erkennens für sich nimmt, ihn von allen nur verstehbaren Beimischungen befreit, behält man eigentlich keine Zeit mehr übrig; man kommt dann zur vierdimensionalen Welt, in der die Zeit-Dimension sich gar nicht vor einer Raum-Dimension auszeichnet. Es ist bemerkenswert, aber wohl begreiflich, daß diese philosophische Konstruktion radikaler ist,

Digitized by Google

als die Theorien der Physik bisher zu sein genötigt waren. So schließen wir diese Erörterung über die Zeit in der physikalischen, d. h. in der zu Ende geführten objektiven Wirklichkeit mit dem Dilemma: entweder enthält die physikalische Wirklichkeit noch die Unumkehrbarkeit der Zeit, damit die ausgezeichnete Rolle der Zeit, ihre Unterschiedenheit von den Dimensionen des Raumes (was sich mit der Abhängigkeit der Zeitmessung vom räumlichen Bewegungszustand verträgt), dann enthält sie ein Moment des Subjektiven in ihrer eigenen Ordnung — oder sie scheidet diesen Unterschied aus, sie setzt die Zeit jeder Raumdimension gleich, dann bietet sie nicht einmal mehr die Form dar, Lebensvorgänge, geschweige Handlungen ihren Teilen zuzuordnen, dann verlangt eine solche Zuordnung vielmehr schon eine Abschwächung ihrer Objektivität. Da aber Leben und Handeln den ursprünglichen Charakter des Wirklichen am entschiedensten an sich tragen, ist damit die größte Ferne von der Erlebnis-Wirklichkeit erreicht. Wenn man (wie das von der Wissenschaft nicht abgelenkte »natürliche« Urteil immer tun wird) das Erlebnis, die Erlebbarkeit zum Kriterium der Wirklichkeit macht, dann ist die zeitlose physikalische Wirklichkeit im höchsten Grade unwirklich. In geringerem Grade nimmt auch die noch zeithaltige Form der physikalischen Wirklichkeit an dieser Unwirklichkeit teil. Dieses letzte Ergebnis aber befriedigt nicht, da augenscheinlich die erkannte Wirklichkeit durch die Physik und ihre Ergebnisse so ungeheuer erweitert worden ist, und da zudem der Ausdruck »Grad der Wirklichkeit« schwere Bedenken erregt. Etwas kann doch wohl nur wirklich oder unwirklich, nicht aber mehr oder weniger wirklich sein. So führt dieses Ergebnis zu neuen Problemen.

III. Die Wirklichkeit als Idee.

Die eine Wirklichkeit, in der wir leben und die wir erkennen wollen, hat sich bisher mit keinem Wirklichkeitsbegriffe vollständig zur Deckung bringen lassen. Zudem: keiner der Wirklichkeitsbegriffe, abgesehen von dem einer zeitlosen physikalischen Wirklichkeit, läßt sich rein, ohne Anleihen am andern durchführen; die zeitlose physikalische Wirklichkeit aber macht im höchsten Maße den Eindruck des Unwirklichen, da sie nicht nur gewisse Momente des Erlebens ausschaltet, sondern für Erleben, Handeln, Leben nicht einmal mehr Platz oder Zuordnungsschema übrig behält. Es bleibt gegenüber diesen Schwierigkeiten nur noch ein Weg der Untersuchung übrig: es gilt, sich zu besinnen, welche Forderungen

Digitized by Google

der Geist an die Wirklichkeit stellt, d. h. grundsätzlich zu tun, was schon gelegentlich geschah. Die logischen Motive der Umbildung der Erlebniswirklichkeit wurden ja bereits aufgesucht, damit aber Forderungen erkannt, die in der Wirklichkeit stecken. Jetzt ist eine entgegengesetzt gerichtete Untersuchung nötig: nicht von den Wirklichkeitsarten mehr ist auszugehen, sondern von den Postulaten, nicht von der Mannigfaltigkeit der Weltaspekte sondern von der Einheit des erkennenden Geistes. Gab die erste Arbeitsrichtung die Probleme, zeigte sie deren Notwendigkeit, deren sachliche Bedeutung, führte sie auch zu den wichtigsten Unterscheidungen und Forderungen hin, so muß nun eine vom Zentrum ausgehende Betrachtung die Einheit, den Zusammenhang und damit die Lösung und die Grenzen der Lösbarkeit aufzeigen.

Die Einheit der Erkenntnis entspricht der Einheit des erkennenden Geistes. Von ihr aus ist gefordert, daß alles Erlebte, mag es welchem Erlebenden immer zugehören, sich einem einzigen Zusammenhange einordnen läßt. Der Ort jedes einzelnen Gegenstandes in diesem Zusammenhange muß eindeutig und allgemeingültig bestimmbar, der Zusammenhang selbst objektiv, d. h. von der Subjektivität des Erlebenden unabhängig sein. Wirklichkeit muß gedacht werden als einheitlicher, raum-zeitlicher Wirkungszusammenhang. Dieser einheitliche Zusammenhang muß alle Erlebnisse aufnehmen können, er muß allumfassend sein, nicht nur in dem Sinne, daß allem Erlebbaren ein Stück Wirklichkeit zuordenbar ist, sondern so, daß die Fülle des Erlebens und der Erlebende selbst in die Wirklichkeit aufgenommen werden. So hat die Wirklichkeit, vom erkennenden Geist her gesehen, zwei Forderungen zu erfüllen: sie soll einheitlicher Wirkungszusammenhang und sie soll allumfassend sein. Es berührt vielleicht fremdartig, daß hier an die Wirklichkeit, von der wir abhängen, Forderungen gestellt werden — genauer wäre zu sagen: damit ein Zusammenhang als Wirklichkeit mit Recht anerkannt werde, hat er diesen Forderungen zu genügen.

Der ersten Forderung, der Einheit der Wirklichkeit, widerspricht es, daß mehrere verschiedenartige Auffassungen der Wirklichkeit, jede auf ihrem Gebiete, sich nebeneinander behaupten wollen. Und doch führt gerade dieses Postulat zur Umbildung der ursprünglichen Erlebniswirklichkeit. Jedes einzelne Erlebnis ist, so wie es erlebt wird, von der Besonderheit des Erlebenden und von der besonderen Lage und Stimmung des Erlebnis-Augenblicks abhängig. Sofern in dem Erlebnis oder von ihm aus Wirklichkeits-Erkenntnis gesucht wird, soll diese Abhängigkeit ausgeschaltet werden — das von Augenblick und Individualität Unab-

Digitized by Google

hängige, das sich im Erlebnis zeigt, als solches, als Unabhängiges erkannt werden. Die zwei Stufen der Umbildung der Wirklichkeit, die früher unterschieden wurden, lassen sich den beiden Seiten dieser Emanzipation zuordnen, der Befreiung von der Lage und der von der Erlebensart des Erkennenden. Schon die Tatbestands-Wirklichkeit ist von der äußeren und inneren Lage des Erlebenden frei; deshalb leitet schon sie das Wirkliche nicht mehr aus der Gefühls- und Willens-Seite des Erlebens ab. Sie bedarf des einheitlichen Raums und der einheitlichen Zeit, damit die Erlebnisse verschiedener, an verschiedener Stelle und mit verschiedenem Zeit-Erleben auffassender Menschen als auf dasselbe Stück Wirklichkeit weisend verbunden werden können. Die Individualität sowohl des Einzel-Erlebnisses wie des einzelnen Erlebenden darf diese Wirklichkeit nicht mehr färben, diese Individualität wird selbst ein objektiviertes Stück Wirklichkeit. Aber die allgemein menschliche Erlebensart bleibt noch erhalten. Nun ist die Art-Einheit menschlichen Erlebens nicht scharf abgrenzbar — die Unterschiede der Kulturkreise, der geschichtlichen Perioden, der Nationen, vielleicht auch der Rassen, der Geschlechter und Altersstufen färben das »Menschliche«. Die Gleichheit der Empfindungen bei verschiedenen Menschen ist sicher unvollkommen und nie streng beweisbar. Denkt man aber sogar die Reduktion auf das »allgemein Menschliche« vollzogen, so bleibt doch auch dies, sofern menschlich, d. h. einer besonderen Organisation verhaftet, eine der Wirklichkeit an sich nicht zukommende Färbung. Von ihr befreit sich die physikalische Wirklichkeit. Aber solange sie die Zeit in ihrer Verschiedenheit vom Raum in sich faßt, setzt sie noch einen an Erlebnisse, d. h. an das Leben gebundenen Erkennenden voraus. Erst die volle Nivellierung dieses Unterschiedes, die radikale Durchführung der vierdimensionalen Welt ohne Sonderstellung der Zeitdimension würde diese Bindung des Erkennenden an Erlebnisse ganz beseitigen. Aber eine so konstruierte Welt hätte mit der Wirklichkeit des Erlebens nur noch die eine Verbindung, daß ihre Ergebnisse sich bestimmten Beobachtungen zuordnen lassen müssen. Nicht mehr ein zeitlich erlebender, wohl aber noch ein von »Denkfremdem«, von »Aufweisbarem« abhängiger Geist gehörte zu einer solchen Wirklichkeit. Aber ist das überhaupt noch »Wirklichkeit«, wenn für das »Wirklichste«, das Leben, kein Platz mehr darin bleibt? Die strengste Durchführung des einen Postulats, die Loslösung nicht nur von der menschlichen Organisation, sondern sogar von der Bedingtheit jedes erlebenden Wesens droht aus der Wirklichkeit überhaupt herauszuführen, daher denn auch bisher die Physik dieses Extrem gescheut hat.

Digitized by Google

Aber schon die vorausgehenden Umbildungstufen widersprechen dem Postulat, daß die Wirklichkeit allumfassend sei. Die Tatbestandswirklichkeit schaltet die nicht empfindungsartigen Bestandteile der Erlebnisse aus, die physikalische benutzt die Empfindungen nur noch als Anzeichen eines grundsätzlich nicht empfindbaren Vorgangs. Das widerstreitet nicht etwa einer aus spekulativen Gründen aufgestellten Forderung, sondern dem, was wir als nicht philosophierende Menschen mit Wirklichkeit meinen. Wirkliches Brot sättigt uns, wirkliches Feuer wärmt und verbrennt uns, wirkliche Menschen sind uns durch Liebe und Haß, durch Genossenschaft und Gegnerschaft des Wollens verbunden. Daher muß die Tatbestands-Wirklichkeit dies alles wieder in sich aufnehmen, wenn sie historische Wirklichkeit, d. h. Schauplatz und Inbegriff verständlicher Taten und Leiden werden soll. Aber auch aus der historischen Wirklichkeit wird doch Unwirkliches ausgeschieden, auch ihr gehört nicht »alles« an; denn das Unwirkliche ist doch »etwas«. Das zweite Postulat, das des Allumfassens, scheint also mit der Unterscheidung von Wirklichem und Unwirklichem unverträglich zu sein. In der Tat, auch das, was wir unwirklich nennen, der Traum etwa oder der Inhalt eines Romans, ist doch als Traum oder Dichtung dieses bestimmten Menschen wirklich. Die historische Wirklichkeits-Darstellung nimmt Träume und Phantasien in sich auf. Sofern ein Erlebnis als Erlebnis genommen wird, kann es nicht aus der Wirklichkeit, dem einen allumfassenden Zusammenhang herausfallen. Auch meinen wir das gar nicht, wenn wir den Traum von der Wirklichkeit unterscheiden; wir nennen, wenn wir genau sprechen, nicht den Traum unwirklich, sondern das Erträumte. Es gehört der Wirklichkeit an, daß dieser Mensch in dieser Nacht von seiner eigenen Hinrichtung geträumt hat; aber die im Traum gesehene Hinrichtung ist nicht wirklich vollzogen worden. Ein Erlebnis ist stets wirklich, aber das im Erlebnis »Gemeinte« »Intendierte« braucht nicht wirklich zu sein. Die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit hat nur bei Erlebnissen Sinn, die etwas über das Erleben Hinausgehendes intendieren, also z. B. nicht bei gegenstandslosen dumpfen Gefühlen oder Stimmungen, wohl aber sobald sich dieses Gefühl zur Ahnung eines in der Ferne geschehenen Ereignisses verdichtet. Ueberdies ist nicht alles in einem Erlebnis Intendierte als wirklich intendiert, z. B. nicht der Inhalt eines Kunstwerks oder eines zu beweisenden mathematischen Satzes. Die Frage nach Wirklichkeit oder Unwirklichkeit richtet sich also nicht an das Erlebnis als Erlebnis dieses Erlebenden (so ist es selbstverständlich wirklich), sondern an das im Erlebnis Intendierte. Und

Digitized by Google

zwar treten hier zwei Arten des Unwirklichen auf: es kann sein, daß das als wirklich Intendierte, Gemeinte doch nicht wirklich oder nicht so, nicht an der Stelle wirklich ist, wie oder wo es gemeint war — dann entsteht ein falscher Schein, der berichtigt werden muß — das in dieser Art Unwirkliche heiße scheinhaft; oder: die Intention geht von vornherein nicht auf Wirkliches sondern z. B. auf etwas Allgemeines, auf eine rein mathematische Konstruktion, auf den Sinn eines Kunstwerks — dann ist das Gemeinte als unwirklich gemeint — das so Gemeinte heiße außerwirklich. Es entstehen also die beiden Fragen: wie ist Scheinhaftes und wie ist Außerwirkliches mit dem Postulate verträglich, daß die Wirklichkeit allumfassend sei. Für Scheinhaftes ist diese Frage leicht zu beantworten: es hat seinen Ort in der Wirklichkeit als vom Erlebenden intendiert, gemeint; es soll in den einen raum-zeitlichen Wirkungszusammenhang dadurch eingeordnet werden, daß die Ursachen und die Wirkungen dieses Gemeintseins aufgesucht werden. Alles das sind Aufgaben besonderer Untersuchungen, die grundsätzlich nicht anders zu führen sind als andere Untersuchungen der Einzelwissenschaften, die sich auf Wirklichkeit beziehen. Anders beim Außerwirklichen — dies hat ja positive Bedeutung, seine Intention erfüllt sich in seiner Außerwirklichkeit. Nach der Art dieser Bedeutung zerfällt das Außerwirkliche in zwei sehr verschiedene Klassen: sein Sinn kann von der Wirklichkeit grundsätzlich getrennt oder auf die Konstitution der Wirklichkeit selbst gerichtet sein. Beispiel der ersten Klasse ist der Sinn des Kunstwerkes, Beispiel der zweiten jedes Naturgesetz, jede Kategorie. Die erste Unterklasse des Außerwirklichen heiße wirklichkeitsfremd, die zweite wirklichkeitsgeltend. Das Wirklichkeitsfremde hat zur Wirklichkeit nur die eine Beziehung, die durch das es intendierende Erlebnis gegeben ist. Abgesehen davon, daß hier kein kritisch abzuweisender Irrtum vorliegt, stellt es den Wirklichkeits-Wissenschaften dieselbe Aufgabe wie das Scheinhafte; es soll als Erlebnis in den Wirkungszusammenhang eingeordnet werden. Die Frage nach seiner positiven Bedeutung, nach seiner Stellung zu den Werten und Zielen gehört nicht in eine Wirklichkeitsbetrachtung, aber es ist für die Auffassung der Wirklichkeit überhaupt wichtig, daß positive Bedeutung intendiert werden kann, die ihr nicht angehört. Anders beim Wirklichkeitsgeltenden. Seine Bedeutung für den Aufbau der Wirklichkeit zeigt sich, sobald die Wirklichkeit oder Scheinhaftigkeit von etwas als wirklich Intendiertem festgestellt werden soll. Das Intendierte beansprucht grundsätzlich eine andere Raum-Zeit-Stelle als das intendierende Erlebnis. Ob es

Digitized by Google

an diese Stelle gehört, kann nur nach den allgemeinen, d. h. als allgemein außerwirklichen aber wirklichkeitsgeltenden Gesetzen der Wirklichkeit entschieden werden. Diese Gesetze z. B., die Grundeigenschaften des Raumes und der Zeit gehören zum Aufbau der Wirklichkeit, ohne selbst wirklich zu sein. Das Problem, das hier vorliegt, wird noch verschärft, wenn man darauf achtet, daß das auf Wirkliches gerichtete Erlebnis als erlebt notwendig gegenwärtig ist, während die gemeinte Wirklichkeit ebenso gut als vergangen oder als zukünftig gemeint sein kann. Die rätselhafteste unter den Wirklichkeitsformen, die Zeit, stellt so das furchtbarste ihrer Rätsel, das die ganze Fülle des Wirklichen ins Unwirkliche, und zwar ins Scheinhafte hinabzustürzen droht. Vollwirklich scheint nur das Erlebte zu sein, erlebt ist nur das Gegenwärtige — Vergangenheit und Zukunft sind im Erlebnis nur intendiert. Aber das Gegenwärtige ist doch wirklich nur als Teil des einen Wirkungszusammenhangs, als diese Stelle in der Zeit ausfüllend, als Wirkung vergangener Ursachen, als Ursache künftiger Wirkungen. Die Metaphysik, sofern sie etwas Ueberzeitliches als wahrhaft Wirkliches sucht, ist immer davon ausgegangen, daß die erlebte Wirklichkeit mit der Zeit uns entflieht. Aber nicht um dieses Problem handelt es sich hier, wir fragen nicht danach, ob jenseits des Zeitlichen eine wahre Wirklichkeit gewußt oder geahnt werden kann, sondern nach dem Aufbau der zeitlichen Wirklichkeit selbst; und in diesen Aufbau tritt die gleichmäßige Struktur der Zeit als überzeitlicher, außerwirklicher, wirklichkeitsgeltender Faktor ein.

Daß die Zeit als einheitliche, durch Maß und Zahl beherrschbare Dimension keinem Wirklichkeitsbegriffe entbehrlich ist und daß sie auch ein gleichstellendem Erkennen zugehöriges Moment einschließt, wurde bereits ausgeführt. Damit ist anerkannt, daß gleichstellend-verstehendes und beherrschend-berechnendes Wirklichkeits-Erkennen, so verschieden sie sind, doch je einer Anleihe am anderen bedürfen. Die Beziehung dieser beiden Erkenntnisarten zueinander und zur Wirklichkeit ist so aber noch nicht vollkommen bestimmt. Zunächst ist deutlich, daß von den beiden Postulaten der Wirklichkeit das eine, die eindeutige Bestimmtheit des Zusammenhangs, nur durch beherrschendes, das andere, das Allumfassen, nur unter Beihilfe des verstehenden Erkennens erfüllt werden kann. Unter Beihilfe des verstehenden Erkennens, d. h. nicht durch dieses allein; denn als Teile der Wirklichkeit müssen auch Subjekte mit ihren Erlebnissen und Stellungnahmen an bestimmte Stellen des einen objektiven Zusammenhanges gesetzt werden. Ferner werden die durch beherrschendes Erkennen gewonnenen Erweiterungen der Wirk-

Digitized by Google

lichkeit vom Postulat des Allumfassens ebenfalls geschützt, obgleich sie nicht verstehbar sind. Doch bleibt dabei der Vorbehalt, daß diese nur beherrschend erkannten, nur quantitativ bestimmten Teile der Wirklichkeit unvollständig erkannt sind, daß jedoch ihre vollständigere Erkenntnis uns unzugänglich bleiben muß. Der Mangel vollständiger Symmetrie bei der Zuordnung der Postulate zu den Erkenntnisrichtungen könnte also auf die Mängel unseres menschlichen Erkennens zurückgeführt werden. Eine solche Erklärung wird dadurch nahegelegt, daß beim verstehenden Erkennen die »Menschlichkeit« als Mittel und Grenze wichtig wird. Die Individualität des erkennenden Subjekts soll bei beiden Erkenntnisarten ausgeschaltet werden. Auch der Historiker möchte nach R a n k e s oft angeführtem Ausspruch sein Ich auslöschen, um die fremden Personen und Ereignisse rein wahrzunehmen und treu zu schildern.

Aber die Ueberwindung der Individualität des Erkennenden geschieht beide Male in ganz verschiedener, ja entgegengesetzter Weise: beim Physiker dadurch, daß alles, was nur individuellem Erleben zugänglich ist, ausgeschlossen und durch zugeordnete qualitätlose, durch rechnendes Denken beherrschbare Gegenstände ersetzt wird, beim Historiker dadurch, daß er sein Nacherleben durch Aufnahme aller Erlebnisarten über die Schranken der Individualität hinaus erweitert. Man hat G o e t h e s Ausspruch, daß nicht der einzelne Mensch die Dinge erkennen kann, wie sie sind, daß aber die Menschheit als ganze es wohl könnte, meist als ein bloßes Mißverständnis des Kantischen rein erkennenden Ich aufgefaßt — man sollte einsehen, daß in Goethe sich das Subjekt des gleichstellend-verstehenden Erkennens dem von Kant gemeinten Subjekte des beherrschenden gegenüberstellt, wenn auch ohne Bewußtsein des Unterschieds. Für den gleichstellend Erkennenden haben die eigenen Erlebnisse ebensowenig einen Vorzug vor den Erlebnissen anderer Menschen wie für den beherrschend Erkennenden; aber während das beherrschende Erkennen alles nur Erlebbare gleichmäßig zu zufälligem Anzeichen herabsetzt, nimmt gleichstellendes Erkennen alles von irgendeinem Erlebenden Erlebbare grundsätzlich in sich auf. Damit ist zugleich gesagt, daß das R a n k e sche Auslöschen des Ich nicht Verzicht auf die besonderen Fähigkeiten der Person bedeutet, sondern Ausschaltung subjektiver Neigungen und Abneigungen sowie Ueberschreitung subjektiver Schranken. Dazu bedarf es ebenso wie zur beherrschenden Ueber-Individualität eines überwirklich Geltenden. Nur ist dieses hier nicht ein Inbegriff allgemeiner Gesetze der Simultaneität und Sukzession, sondern

Digitized by Google

ein Inbegriff von Werten und wertbezogenen Sinngebilden. Um einen Menschen, ein Volk zu verstehen, müssen wir wissen, welche Werte sie anerkennen, in welchen Gütern sie diese Werte verwirklicht sehen und wie sie sich die Verwirklichung und den Schutz dieser Werte möglich denken. Aber dieses Wissen ist nur dadurch möglich, daß wir Werthaltungen von grundsätzlich ähnlicher, wenn auch inhaltlich noch so abweichender Art selbst vollziehen. Mindestens als ideale Norm alles Verstehens schwebt ein vollständiges System wenigstens der menschlich zugänglichen Werte sowie eine allmenschliche Weite des Mitlebens vor. Die Grenze des Menschlichen, sowenig sie eine absolute Bedeutung für die Wirklichkeit hat, ist für unser verstehendes Erkennen nicht überschreitbar, während das beherrschende Erkennen sich grundsätzlich des menschlichen Anteils entkleidet, allerdings damit auf jede Fülle verzichtet. Auch untermenschliche Lebewesen verstehen wir nur, sofern das Untermenschliche im Menschlichen ebenfalls enthalten ist.

Das beherrschende Erkennen sucht eine rein objektive Wirklichkeit, d. h. eine solche, bei der nicht nur die Zusammenhänge sondern auch die einzelnen Bestandteile ohne Hinzunahme eines Subjektiven sich darstellen lassen. Das gleichstellende Erkennen nimmt die Subjekte in die Wirklichkeit auf, d. h. es objektiviert wohl die Stellenordnung und die äußeren Beziehungen, nicht aber alle Inhalte des Wirklichen. Zu diesen Inhalten gehören vielmehr Subjekte, d. h. Gegenstände, die nicht adäquat vergegenständlicht werden können.

Beide Erkenntnisarten sind von Außerwirklichem, das wirklichkeitsgeltend ist, abhängig; und da sich Wirklichkeit nur mit Hilfe ihrer beider erkennen läßt, so gilt dasselbe auch von der Wirklichkeitserkenntnis und von der erkennbaren Wirklichkeit. Unerkennbare Wirklichkeit aber ist höchstens eine Grenze des Forschens, nicht etwas, das in positiven Urteilen auftreten, das uns als Erkennende beschäftigen kann. Danach lassen sich die Ergebnisse zusammenfassen.

Die Wirklichkeit ist nicht einfach und eindeutig gegeben, sondern sie ist in Erkenntnis-Intentionen gemeint und gesucht. Die Erfüllung dieser Intentionen ist aber deshalb nicht einheitlich möglich, weil in ihnen ein doppeltes Postulat steckt, das des durch Denken beherrschbaren, vom Erlebnis des Intendierenden unabhängigen Zusammenhangs und das des Allumfassens, d. h. der Aufnahme aller Momente des Erlebnisses und des Erlebenden selbst (obwohl nicht alles Intendierten) in diesen Zusammenhang. Diese Postulate können, wie sich gezeigt hat, nicht von derselben Erkenntnisart erfüllt werden, sondern sie bedürfen

Digitized by Google

des Zusammenwirkens zweier verschiedener Erkenntnisarten. Präzise Begriffe des Wirklichkeits-Zusammenhangs lassen sich nur bei Vorherrschaft der Forderung des beherrschbaren Zusammenhangs, und entsprechend bei Vorherrschaft des beherrschenden Erkennens gewinnen. Dieses Postulat ist erfüllbar dadurch, daß die erlebten zeit-räumlichen Ordnungen durch streng konstruktive Ordnungen ersetzt werden, die für sich nicht wirklich sind, denen aber die Wirklichkeiten zugeordnet werden können. Das zweite Postulat, das der Aufnahme aller Erlebnis-Momente aller Erlebenden in die Wirklichkeit, fordert eine Ablösung des Erlebnisgehalts von der Individualität des Erlebenden. Diese Erlebnisgehalte sind mindestens teilweise ebenfalls unwirklich, es gehören dazu Strebensziele, Werte, ideale Güter z. B. Erkenntnisse. So ist die Erfüllung der Postulate der Wirklichkeit nur mit Hilfe von Außerwirklichem möglich.

Aber wenn man die Wirklichkeit als Erfüllung eines Postulates darstellt, noch dazu eines Postulats, das sich in zwei nicht vollständig vereinbare, weil divergierende, Teilforderungen zerlegt, verwechselt man dann nicht die Wirklichkeit selbst mit den Bedingungen ihrer Erkenntnis? Wieder meldet sich der realistische Einspruch, den wir wiederholt schon vernommen und zurückgedrängt haben. Jetzt ist es möglich, ihn grundsätzlich zu beantworten. Die Einheit der Wirklichkeit ist im Erkennen intendiert, aber sie kann nie als Ganzes in einem einzelnen Erkenntnisakt, nicht einmal in einer einzelnen Erkenntnisrichtung erfüllt werden — und ihre Erfüllung enthält immer die Erkenntnispostulate und die besonderen Bedingungen ihrer Erfüllung in sich. Wirklichkeit ist nie gegeben, stets Idee. Das widerstreitet vielleicht dem Augenschein des täglichen Lebens — aber die Wirklichkeitsanschauung des Alltags hat sich uns längst als ein Kompromiß der mittleren Wirklichkeitsstufen mit den extremen Forderungen der beiden Richtungen erwiesen. Eine einheitliche ideale Vollwirklichkeit ist schlechthin ungegeben, unfindbar — es sei denn als Idee der Vereinigung beider Richtungen des Postulats; sie ist Idee im Sinne Kants, d. h. notwendig gestellte, das Erkennen leitende, aber notwendig unerfüllbare Aufgabe. Und zwar gilt das nicht etwa erst von dem Kosmos als Ganzem oder von der Beschaffenheit seiner letzten Teile, wie Kant das in den beiden ersten Antinomien behauptet, sondern von der einheitlichen Struktur der Wirklichkeit überhaupt. Dadurch ist die Wirklichkeit, wie wir sie überall meinen, vom Erkennen abhängig, und zwar in jedem einzelnen Falle zugleich von der besonderen, sei es mehr beherrschenden, sei es mehr gleichstellenden Erkenntnisrichtung. Wohl geht die Intention des Erkennens überall auf ein von ihm Unabhängiges, wohl wird die

Digitized by Google

Wirklichkeit immer als von der Individualität des Erkennenden frei intendiert und im tatsächlichen Erkennen zunehmend von individueller wie von gattungsmäßiger Abhängigkeit befreit — aber dieser Prozeß selbst steht unter der Herrschaft der Erkenntnispostulate und setzt die überwirklichen Erkenntnisformen voraus. Dies ist der wahre Sinn des Idealismus: daß wir gar nichts erkennen können, was nicht die Bedingungen der Erkenntnis, d. h. aber die Postulate des erkennenden Ich und die Art ihrer Erfüllung in sich enthält, was nicht durch und durch erkenntnisgeformt, in seinem ganzen Inhalt vom erkennenden Ich abhängig ist. Idealismus bedeutet nicht jenen harmlosen Satz, daß zu allem Erkannten ein passives aufnehmendes Ich hinzugedacht werden muß. Vielleicht kann man einen solchen Satz, ein Minimum der Idealität, an den Anfang der Philosophie stellen — aber dann bedeutet Philosophie das Hinausgehen über diesen Anfang. Echter Idealismus läßt keine einzige Erkenntnis unverändert, wenn er auch im Vorläufigen, d. h. in den Einzelwissenschaften die realistische Betrachtungsweise als zweckmäßig und unschädlich, weil philosophisch unverbindlich, zugeben mag.

Digitized by Google

MAX WEBER UND SEINE STELLUNG ZUR WISSENSCHAFT.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG)[1]).

Als Max Weber im Sommer 1920 sechsundfünfzigjährig unerwartet starb, ist wohl jeder, der von seinem Geist auch nur einen Hauch verspürt hatte, lebhaft bewegt gewesen. Seine Freunde aber, die wußten, was mit ihm ins Grab sank, standen aufs tiefste erschüttert wie vor etwas Unfaßbarem. Ernst Troeltsch hat das in einem Nachruf[2]) zum Ausdruck gebracht: »Was den Freunden völlig unglaublich und unmöglich dünkte, ist wahr: Max Weber ist wirklich tot.«

In der Tat, es schien unglaublich und unmöglich. Nach langer Krankheit hatte Webers Weg sich seit Jahren, abgesehen von kleinen Schwankungen, gesundheitlich wieder in aufsteigender Richtung bewegt. Er war zuletzt einem Ruf an die Universität München gefolgt, wo er als Nachfolger von Lujo Brentano wirken sollte, und er zweifelte endlich nicht mehr daran, daß er seine Amtspflichten voll werde erfüllen können. Als er mich wenige Monate vor seinem Tode in Heidelberg besuchte, sagte er mir, er könne wieder arbeiten wie vor 30 Jahren, und er wolle sich ganz seiner wissenschaftlichen Tätigkeit widmen. In der Politik sei zunächst nichts für ihn zu tun. Ein soziologisches Werk von ungeheuren Ausmaßen lag vor ihm. Solange er selbst voll Zuversicht war, bestand kein Grund, daran zu zweifeln, daß er es vollenden werde. Er gehörte nicht zu den Leuten, die ihre Kräfte überschätzen. War bisher infolge äußerer Störungen Vieles Fragment geblieben, so durfte man jetzt von ihm ein Ganzes

1) Die folgenden Ausführungen wurden auf Wunsch der Redaktion zum Teil bereits in der »Frankfurter Zeitung« veröffentlicht. Doch war der Raum dort zu beschränkt, um das einigermaßen vollständig zum Ausdruck zu bringen, worauf es mir ankommt.

2) Abgedruckt in »Deutscher Geist und Westeuropa«.

Digitized by Google

erwarten, das für die Wissenschaft des sozialen Lebens entscheidende Bedeutung haben mußte: In unserer Zeit der Ansätze und Bruchstücke endlich wieder einmal eine Totalität von einem ganzen Mann! Da raffte plötzlich eine tückische Krankheit, die mit dem früheren Nervenleiden in keinem erkennbaren Zusammenhang stand, ihn mitten im Schaffen hinweg. . . .

Sobald der Schmerz über den persönlichen Verlust andere Gedanken aufkommen ließ, entstand die Frage: was wird von diesem Manne über seinen Tod hinaus zu retten sein? Dabei wurden zwei Punkte wichtig, ein sachlicher und ein persönlicher. Weber hatte trotz langjähriger nervöser Hemmungen viel geschrieben. Doch waren seine Arbeiten zum Teil in Zeitschriften und Sammelwerken schwer zugänglich verstreut, zum Teil überhaupt noch nicht gedruckt. Erst eine Gesamtausgabe konnte die ganze Bedeutung des Gelehrten zeigen. Nicht weniger wesentlich aber schien etwas anderes. Weber hatte nicht allein durch seine Schriften, sondern mindestens ebenso stark auch durch seine Persönlichkeit gewirkt. Sollte das Bild dieses ungewöhnlichen Mannes nur in der Erinnerung seiner Freunde weiter leben und mit ihnen zugrunde gehen, oder konnte es festgehalten werden für die Nachwelt?

Die beiden Aufgaben, die so entstanden, sind von Webers Lebensgefährtin mit gleicher Energie in Angriff genommen worden und dürfen heute als gelöst gelten. Webers Schriften liegen geordnet in einer langen Reihe von Bänden vor. Damit hat Frau Dr. Marianne Weber sich ein Verdienst um die Wissenschaft erworben, das nicht hoch genug zu schätzen ist. Aber sie hat noch mehr getan. Kürzlich erschien von ihr im Verlag J. C. B. Mohr [1]) ein starker Band von über 700 Seiten, der das »Lebensbild« Max Webers enthält. Ein überreiches Material, besonders von Briefen, ist darin mit dem tiefsten Verständnis hingebender Liebe verarbeitet und in ergreifender Anschaulichkeit dargestellt. Auch wer Weber niemals menschlich nahe getreten ist, kann jetzt erfahren, wer dieser Forscher als Mensch war. Wir haben von ihm eine Biographie, wie wir sie nur von sehr wenigen Männern der neuesten Zeit besitzen.

Das Buch ist schon deshalb lebhaft zu begrüßen, weil bald nach Webers Tode sich Legenden breit machten, die geeignet waren, das Urteil über ihn zu verwirren. Als »Mythos von Heidelberg« war er wegen der Zurückgezogenheit seines Daseins schon bei Lebzeiten bezeichnet worden, und später hatte die Mythenbildung vollends freies Spiel. Sowohl das Bild seiner wissenschaftlichen Bestrebungen als auch das seiner Person wurde

1) Dort sind auch die meisten Werke von Max Weber veröffentlicht.

Digitized by Google

dadurch verzerrt. Die einen meinten, der Historiker und Soziologe Weber sei im Grunde nicht ein großer Spezialforscher, sondern eigentlich ein »Philosoph« gewesen. Andere dagegen betrachteten sein ganzes gelehrtes Schaffen als bloßes »Außenwerk« und glaubten, daß erst im Politiker der Kern seines Wesens zutage trete. Beides war sachlich gleich verkehrt, und ebenso wurde Webers Menschlichkeit in eine ihm fremde Sphäre gerückt. Als etwas Unverständliches, Geheimnisvolles, wenn nicht gar Unheimliches, galt er Vielen. Man sah in ihm eine Art Dämon, einen Uebermenschen, den man zwar bewundern, aber zugleich habe fürchten müssen.

Das Lebensbild räumt für jeden, der es zu lesen versteht, mit solchen Phantasiegebilden auf. Es zeigt Weber als einen Gelehrten, der zwar ungewöhnlich vielseitig war, aber nicht zu universalem oder kosmischem Denken neigte, ja der es ausdrücklich ablehnte, als Philosoph zu arbeiten. Stets hat er sich bewußt auf besondere Gebiete des Erkennens beschränkt und gerade darin seine Stärke gesucht. Von den meisten anderen Forschern unterschied er sich allerdings dadurch, daß in ihm das Bedürfnis, praktisch als Politiker zu wirken, ebenso stark entwickelt war wie der Trieb, sich kontemplativ erkennend in Einzelprobleme des sozialen Lebens zu vertiefen. Aber gerade das ist für ihn charakteristisch, daß dabei weder die eine noch die andere Seite in entscheidender Weise überwog. Man darf nicht fragen, ob er »eigentlich« Gelehrter o d e r Politiker gewesen ist. Er war beides.

Das führt bereits auf sein persönliches Wesen. Dieses blieb, auch abgesehen von seiner Doppelbegabung, gewiß rational unerschöpflich, daher unaussagbar und insofern »geheimnisvoll«, wie jede Individualität. Ja, ein Mann, der ein so mächtiges Temperament mit einer so überragenden Intelligenz verband, mußte das Rätsel des individuellen Daseins, welches wir bei der Masse der Individuen leicht übersehen, jedem besonders stark aufdrängen. Im übrigen aber erscheint Weber in der Biographie gar nicht unverständlich oder gar unheimlich, sondern wirkt gerade durch seine schlichte, jedem zugängliche Menschlichkeit. Er hatte gewiß auch »Fehler«. Insbesondere konnte er bisweilen schroff sein und unduldsam erscheinen. Im Grunde aber war er voll zarter Rücksichtnahme, besaß einen hohen Gerechtigkeitssinn und suchte duldsam gerade solche Menschen zu verstehen, deren Art von der seinen weit ablag. Mit seinem großen Intellekt verband er eine ebenso große Güte, und seine Schroffheit zeigte sich meist nur dann, wenn es galt, Leuten, von denen er glaubte, daß

Digitized by Google

ihnen Unrecht geschehen sei, zu helfen. Niemand brauchte ihn zu fürchten, der ein gutes Gewissen hatte. Ihn erfüllte stets tiefste Menschenliebe.

So werden auch diejenigen, die Webers wissenschaftlichen und politischen Problemen fernstehen, rein menschlich ergriffen werden von dem Bilde, das die Biographie in einer Fülle intimer Einzelheiten darstellt. Man braucht nur an sein Verhältnis zu seiner Mutter oder zu seiner Frau zu denken. Es heißt von manchen Büchern, daß sie wirken wie ein Roman. Das wäre hier zu wenig gesagt. Es gibt nicht viele Romane, die uns einen Menschen in seinem persönlichen Leben rein menschlich so unmittelbar nahe bringen wie dieses Lebensbild. Weber, der allen Persönlichkeitskultus scharf ablehnte, war im eminenten Sinne eine »Persönlichkeit«.

In einer philosophischen Zeitschrift sind die menschlichen Wesenszüge Webers nicht näher zu schildern. Sie lassen sich überhaupt nicht auf kurze Formeln bringen und werden sich nur dem erschließen, der das Buch selbst liest. Vorübergehen aber kann gerade der »Logos« an diesem Lebensbilde nicht. Er durfte Weber seit seiner Begründung zu seinen bedeutendsten Mitarbeitern zählen. Sein Name hat vom ersten Heft an bis zu seinem Tode nicht allein auf dem Titelblatt gestanden. Es sind an dieser Stelle einige seiner wertvollsten methodologischen Abhandlungen zum ersten Male veröffentlicht. So sei denn das Erscheinen der Biographie zum Anlaß genommen, um wenigstens auf das, was hier das wichtigste ist, nämlich auf Webers Stellung zur Wissenschaft den Blick zu lenken. Diese Stellung läßt sich in ihrer Eigenart am besten verstehen, wenn man von dem Doppelverhältnis ausgeht, das Weber zu Wissenschaft und Politik hatte. Darin kommt zugleich viel von seinem persönlichen Wesen zum Ausdruck. Ich versuche, den Kernpunkt der Sache darzustellen, indem ich an das anknüpfe, was mir aus langjähriger Freundschaft unmittelbar bekannt ist, und was sich mir jetzt durch die Lektüre der Biographie bestätigt und ergänzt hat. Gerade weil ich als Freund spreche, enthalte ich mich aller Superlative. Sie wären nicht in Webers Sinn.

Ich habe auch den jungen, gesunden und frohen Max Weber gut gekannt, was heute nicht mehr viele sagen können. Das scheint mir für die Auffassung seines Wesens nicht unwichtig. Schon unsere Eltern, besonders unsere Mütter, waren durch Freundschaft verbunden, und als nahezu gleichaltrige Gymnasiasten sind wir uns zuerst begegnet. Doch kam es damals zu näheren Beziehungen noch nicht. Das lag zum Teil an äußeren

Digitized by Google

Umständen (unsere Wohnungen waren sehr weit voneinander entfernt), zum Teil aber auch daran, daß unsere Interessen stark auseinandergingen. So besaß Weber als Knabe eine Münzsammlung, und wenn er sie mir zeigte, entwickelte er dabei historische Kenntnisse, die mich fast abschreckten. Er erschien mir auf diesem Gebiet von so erdrückender Ueberlegenheit, daß ich fürchten mußte, ihm im Verkehr nichts geben zu können. In unserer Universitätszeit haben wir uns dann vollends nur gelegentlich gesehen. Wenn ich ihn traf, hatte ich immer wieder den Eindruck eines außerordentlich kenntnisreichen Mannes, und es verstärkte sich in mir jedesmal die Ueberzeugung, daß er auf wissenschaftlichem Gebiet, besonders auf dem der Geschichte, einst Ungewöhnliches leisten werde. Im übrigen gingen wir wissenschaftlich verschiedene Wege.

Im Jahre 1894 wurde der erst Dreißigjährige als Professor der Nationalökonomie nach Freiburg berufen, wo ich damals als Privatdozent der Philosophie lebte. Wegen der alten Familienbeziehungen verstand es sich von selbst, daß wir auch persönlich miteinander verkehrten, und rasch gestaltete sich nun unser Verhältnis ganz anders als früher. Wir sahen uns oft, und Webers hinreißende Liebenswürdigkeit wie sein köstlicher, breiter Humor wirkten unwiderstehlich. Sachlich fiel mir zuerst wieder sein großes geschichtliches Wissen auf, das mich jetzt aber gar nicht mehr schreckte. Im Gegenteil: ich suchte von ihm zu lernen. Nicht minder als der Forscher interessierte mich der Politiker. Dessen Ueberzeugungen bestimmten einerseits die Wahl der Gegenstände, die Weber wissenschaftlich untersuchte, und andererseits war das, was er über innere und äußere Staatsangelegenheiten zu sagen hatte, auf so umfassende historische Kenntnisse gestützt, daß es sich schon dadurch hoch über das Niveau des in der Tagespolitik Ueblichen erhob.

Dazu aber kam noch etwas, das uns geistig besonders eng zusammenbrachte. Im allgemeinen führten unsere wissenschaftlichen Arbeitsinteressen uns auch jetzt auf sehr verschiedene Gebiete. Weber besaß für »Philosophie im eigentlichen Sinne«, wie auch Goethe von sich selbst gesagt hat, »kein Organ«. Er kannte und verstand zwar manches philosophische Buch, aber Probleme der allgemeinen Weltanschauung selber wissenschaftlich zu b e a r b e i t e n , lockte ihn nicht. Trotzdem wurde er, und zwar wieder durch seine Doppelbegabung, mit Notwendigkeit auf Fragen der Logik geführt. Es waren dieselben Probleme, die damals im Mittelpunkt auch meines Interesses standen: es handelte sich darum, die logische Struktur der geschichtlichen Wissenschaft zu verstehen.

Der Grund, aus dem Weber hierfür Interesse hatte, läßt sich in Kürze

Digitized by Google

so angeben. Jeder Politiker steht innerhalb der Kultur als tätiger Mensch und muß für bestimmte Kulturgüter Partei ergreifen, deren Werte er bejaht. Der Historiker hat dasselbe Kulturleben zum Gegenstand der Untersuchung, aber Partei zu nehmen, ist er als Mann der Wissenschaft nicht berufen. Wie weit gibt es überhaupt »reine« Wissenschaft von der stets wertbehafteten Kultur, und was kann dem politisch Tätigen die von praktischen Wertungen freie Theorie bedeuten? Die Antwort darauf setzt einen klaren Begriff des wissenschaftlichen geschichtlichen Denkens überhaupt voraus, und von hier aus mußte Weber schon als junger Mann auf die logischen Probleme stoßen, welche damals anfingen, die Methodenlehre unter rein theoretischem Gesichtspunkt zu beschäftigen. Auf diesem Gebiet konnten wir uns gegenseitig fördern, gerade weil wir von sehr verschiedenen Ausgangspunkten her zu denselben Fragen kamen, und so sind wir, obwohl unsere wissenschaftlichen Neigungen nach wie vor stark voneinander abwichen, auch auf wissenschaftlichem Gebiet Freunde geworden. Es war ungemein förderlich für mich, meine logischen Probleme mit einem Manne durchzusprechen, der ein so umfassendes historisches Wissen besaß.

Leider wirkten Weber und ich nur wenige Jahre an derselben Universität. 1897 folgte er einem Ruf nach Heidelberg, und bald erkrankte er, der in Freiburg von unverwüstlicher Gesundheit und Arbeitskraft gewesen zu sein schien, so schwer nervös, daß er seine wissenschaftliche Tätigkeit ganz abbrechen mußte. An ein politisches Wirken konnte er vollends nicht denken. Ja sogar persönlich zog er sich zurück oder ging oft auf Reisen. In dieser Zeit haben wir uns nur selten gesehen. Nach einer Reihe von Jahren besserte sich dann sein Gesundheitszustand soweit, daß er, wenn auch mit großen Unterbrechungen, seine Studien wieder aufzunehmen imstande war. Wie stellte er sich jetzt zur Wissenschaft?

Je weniger er daran denken konnte, sich politisch zu betätigen, desto intensiver wurde sein Bedürfnis, sich über das Wesen seines theoretischen Forschens begriffliche Klarheit zu verschaffen. In der ersten Zeit seiner neuen Produktion sind seine wichtigsten methodologischen Abhandlungen entstanden, die uns sogleich wieder in enge geistige Berührung brachten, um so mehr als gerade damals der zweite, abschließende Teil meiner logischen Einleitung in die historischen Wissenschaften erschienen war [1]). Doch blieben logische Untersuchungen für Weber niemals Selbst-

1) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung

Digitized by Google

zweck. Bald ging er von neuem zur Behandlung sachlicher Fragen des sozialen Lebens über, und nun zeigte der Charakter seiner Arbeit im Vergleich zu der Art, in der er früher in Freiburg geforscht hatte, eine wesentliche Veränderung.

Sieht man nur auf die theoretische Seite, so läßt sich der Kernpunkt des Wandels leicht angeben. Weber blieb nach wie vor Spezialforscher. Aber er erweiterte nicht allein sein Gebiet über die Gegenstände hinaus, die ihn früher beschäftigt und zugleich als Politiker interessiert hatten, sondern er ging auch zu einer andern Art der Darstellung über. In seiner Jugend hatte er dem Marxismus viel verdankt. Immer mehr durchschaute er jetzt dessen Einseitigkeit, und es kam ihm nun vor allem darauf an, den Einfluß von sogenannten ideellen Mächten, insbesondere der Religionen, auf die »materiellen« Interessen, d. h. auf das wirtschaftliche Leben zu verstehen. Das führte ihn über die rein geschichtliche Betrachtung, d. h. über die individualisierende Darstellung konkreten Einzelgeschehens hinaus zu dem Versuch, allgemeine Zusammenhänge im sozialen Kulturleben aufzudecken.

So wurde aus dem Historiker, der sich an einmalige Fälle in ihrer Einzigartigkeit hält, der Soziologe, der generalisiert. Durch die unvermeidliche Bekämpfung der sogenannten materialistischen Geschichtsphilosophie kam Weber auch in die Nähe philosophischer Probleme. Zugleich aber ging er bei seinen Verallgemeinerungen mit größter Vorsicht zu Werke, und jede eigentliche Geschichtsphilosophie lehnte er stets ab. Er war viel zu sehr Historiker, um eine spekulative Darstellung des universalgeschichtlichen Ganzen zu unternehmen. Auch als Soziologe wollte er mit bewußter methodischer Klarheit nichts anderes als ein Spezialforscher sein. Jeder Gedanke, Soziologie als »Philosophie« zu treiben, lag ihm stets fern.

Schon von hier aus läßt sich Webers Stellung in der Sozialwissenschaft seiner Zeit verstehen und deuten. Man darf ihn seinem Wollen nach mit den großen Naturforschern der Renaissance vergleichen, deren Werke grundlegend für alle spätere Wissenschaft von der Körperwelt geworden sind. Auch sie waren nicht Philosophen, sondern Spezialisten. Aber auch sie kamen in die Nähe philosophischer Probleme und mußten sich besonders mit logischen Fragen beschäftigen. Sie wollten sich über die neue Methode klar werden, mit deren Hilfe der neuentdeckten Natur wissenschaftlich beizukommen war. Weber hielt sich an

in die historischen Wissenschaften, 1896—1902. Die dritte, 1921 erschienene Auflage habe ich dem Andenken Max Webers gewidmet.

Digitized by Google

das soziale Kulturleben, das er bisher geschichtlich behandelt hatte, und suchte ebenfalls nach einem »neuen Organon«, um in möglichst großem Umfange gesellschaftliche Vorgänge so zu erforschen, daß er dabei zu »Idealtypen« kam, d. h. zu Begriffen von Gebilden, die es in ihrer »Reinheit« im geschichtlichen Leben nicht gibt [1]). Den Namen für seine Arbeit entnahm er dabei der Tradition. Die Sache, die er im Auge hatte, war in dieser Weise bisher noch nicht versucht. Er schuf von Grund aus neu, jeden Schritt, den er ging, methodisch rechtfertigend. Da seine Soziologie leider Fragment geblieben ist, kann heute wohl noch niemand entscheiden, welche Bedeutung sie für die Zukunft haben wird. Aber die neue Richtung seines Schaffens ist deutlich erkennbar, und alle spätere Soziologie wird an seine methodisch geklärten Untersuchungen anzuknüpfen haben, sei es, um sie weiter zu führen, oder um sie zu bekämpfen. Vielleicht bedarf der Begriff des Idealtypus auch logisch noch weiterer Klärung. Aus der Entwicklung der Sozialwissenschaft läßt sich Webers Werk nicht wegdenken.

Doch mit alledem ist nur die eine Seite von Webers Wesen, wie es in seinem Schaffen zum Ausdruck kommt, gekennzeichnet. Die Totalität des Mannes erschließt sich erst, wenn wir an seine Doppelbegabung denken. Sie machte sich besonders in seinem letzten Lebensabschnitt von neuem geltend, und dieser ist mir auch aus persönlicher Erfahrung genauer bekannt. 1916 siedelte ich nach Heidelberg über. Dort konnte ich durch mehrere Jahre hindurch wieder viel mit Weber verkehren. In mancher Hinsicht fand ich ihn, besonders im Vergleich zur Freiburger Zeit, sehr verändert. Die lange Krankheit hatte ihm unauslöschliche Spuren aufgedrückt, und der Weltkrieg trug vollends dazu bei, ihn ernst zu stimmen. Der goldene Humor seiner Jugend brach nur noch selten durch. Weber trug einen asketischen, ja bisweilen finstern Zug. Dies Bild hat sich wohl den meisten am tiefsten eingeprägt. Im Grunde aber war Weber für diejenigen, die ihn in seiner Jugend gekannt hatten, der Alte geblieben, und zwar nicht nur in seiner gütigen Menschlichkeit, sondern auch mit Rücksicht darauf, daß Politik und Wissenschaft ihn in gleicher Weise in Anspruch nahmen, und daß dies Doppelinteresse sein ganzes Wesen und Wirken bestimmte, soweit es nach außen hin sichtbar wurde.

Geschlummert hatte sein politisches Denken nie. Ja man kann sagen,

1) Vgl. hierzu: Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 5.) Die Arbeit ist die Lösung einer von mir gestellten Preisaufgabe.

Digitized by Google

daß es schon bei der Verwandlung des Historikers in den Soziologen eine Rolle spielte. Die nur individualisierende Geschichte sagt dem handelnden Menschen für sich allein nicht genug. Aus einmaligen Vorgängen vermag der Politiker, dem stets die Zukunft am Herzen liegt, nicht viel zu lernen. Was einmal war, kehrt nie wieder. Will er sich für die Praxis an der Theorie orientieren, so muß er von den besonderen Fällen, die vergangen sind, zu allgemeinen Regeln übergehen, die für viele Zeiten gelten. Dann kann er der generalisierenden Soziologie die Mittel zu entnehmen suchen, welche er für die Verwirklichung seiner politischen Zwecke braucht. Gewiß war dieser »pragmatische« Gesichtspunkt für Weber nicht ausschlaggebend, aber durch die Wendung zur Soziologie wurden doch bei ihm theoretische Betrachtung und politisches Handeln einander näher gebracht als in der früheren Zeit. Dem Politiker konnte die Soziologie jetzt zum Werkzeuge werden, wie vorher die Logik dem Spezialforscher zum Organon geworden war.

Trotzdem blieb zwischen Wissenschaft und Politik für Weber noch immer eine tiefe Kluft. Nur die Mittel vermag der Handelnde der Erkenntnis zu entnehmen. Die Ziele hängen nicht von seinem Wissen, sondern von seinem Wollen ab, und dabei sind die Werte, die verwirklicht werden sollen, von entscheidender Bedeutung. Darüber besaß Weber eine Klarheit, wie sie leider bei Soziologen und Politikern nicht oft zu finden ist. An Wertgeltung aber konnte nach Webers Ueberzeugung die theoretische Forschung in keiner Weise heran. Das war ihm, dem konsequenten Spezialforscher, selbstverständlich. Ob das in jeder Hinsicht das letzte Wort bedeutet, danach fragte er wissenschaftlich nicht.

Von hier aus gestaltete sich zunächst sein Wissenschaftsideal. Allem, was man heute Relativismus nennt, blieb er dabei fern, ja er hat den Relativismus mit Nachdruck abgelehnt. Die alten, oft gemachten und heute wieder einmal besonders beliebten Versuche, durch die Wissenschaft den Wert der Wissenschaft in Frage zu stellen, die Wahrheit durch Gedanken, die selbst wahr sein wollen, zu relativieren und sich so wie Münchhausen am eigenen Zopf in die Höhe zu ziehen, hatte er schon früh in ihrer Absurdität durchschaut. Doch innerhalb der Wissenschaft galt ihm nur der Wert der Wahrheit, und zwar als selbstverständliche »Voraussetzung«. Dabei durfte er sich als Spezialforscher beruhigen. Das philosophisch wichtige Faktum, daß es einen völlig wertungsfreien »Standpunkt« auch für den reinen Theoretiker nicht gibt, brauchte er in seine philosophischen Konsequenzen nicht weiter zu verfolgen. Er beschränkte sich mit Recht darauf, zu sagen, daß der Spe-

Digitized by Google

zialforscher sich von allen ethischen, künstlerischen, religiösen und vollends von allen politischen Wertungen fernzuhalten habe. Jedes »Prophetentum« im wissenschaftlichen Gewande, besonders das der Professoren auf dem Katheder, war Weber geradezu verhaßt. In der Wissenschaft kommt es allein auf den »Fachmann« an, der seine Sache gelernt hat, und dessen höchstes Ziel bleibt: begriffliche Klarheit.

Mit Rücksicht hierauf also dachte Weber eminent »unmodern«, und jeder, dem die Wissenschaft eine ernste Sache ist, wird ihm hierin gern folgen. »Mode oder Literatensehnsucht«, sagt er einmal, »glaubt heute gern den Fachmann entbehren oder zum subalternen Arbeiter für den Schauenden degradieren zu können.« Solchem Treiben stellte er die Worte entgegen: »Wer Schau wünscht, gehe ins Lichtspiel; wer Predigt wünscht, gehe ins Konventikel.« Weber hat in dieser Hinsicht sein ganzes Leben hindurch an dem Ideal der heute sogenannten »alten« Wissenschaft festgehalten, und er wäre wohl auch sonst nicht der große Gelehrte geworden, den alle Sachverständigen anerkennen. Er blieb, wo er Wissenschaft trieb, stets der Mann der rein theoretischen, d. h. streng begrifflichen Arbeit. In dieser Hinsicht ist er für alle, die wissenschaftlich tätig sind, ein leuchtendes Vorbild gewesen und wird es bleiben.

Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß Weber seiner Meinung vom Beruf der Wissenschaft bisweilen einen sehr schroffen, zum Widerspruch reizenden Ausdruck gegeben hat. Das gilt besonders von dem Vortrag »Wissenschaft als Beruf«, den er ein Jahr vor seinem Tode vor Münchener Studenten hielt und dann als Broschüre veröffentlichte [1]). Da diese Rede in der Tat zu Mißverständnissen Veranlassung geben kann, sei auf sie noch etwas näher eingegangen.

Die kleine Schrift enthält eine Fülle von Gedanken, die für Webers Stellung zur Wissenschaft sehr bezeichnend sind, und die gerade heute auf das Sorgfältigste beherzigt werden sollten. Mit allerlei Modetorheiten wird hier eine gründliche Abrechnung gehalten, und diejenigen, die sich getroffen fühlten, haben laut geklagt, was nur beweist, wie nötig Webers Ausführungen waren. Zugleich aber erscheint hier die rein wissenschaftliche Arbeit doch als etwas allzu »graue« Theorie. Nicht allein moderne Aesthetен aus dem »Kreise«, der sich um den großen Lyriker Stefan George gebildet hat, sondern auch Männer wie Ernst Troeltsch, die jeden Aestheticismus ablehnten, sprachen, als Webers Schrift erschien, von einem »erschreckenden Eindruck«. Will man den Gründen für solchen Wider-

1) Abgedruckt in den gesammelten Abhandlungen zur Wissenschaftslehre.

Digitized by Google

spruch nachgehen und ihn in seiner Bedeutung würdigen, so wird man mehrere Faktoren voneinander trennen und insbesondere Persönliches vom Sachlichen scheiden müssen.

Zunächst ist im Auge zu behalten, daß hier ein akademischer Lehrer zu Studenten spricht, und daß also pädagogische Absichten mitspielen. Dann begreift man leicht, daß es Weber darauf ankam, die wissenschaftliche Arbeit vor jungen Männern als eine Sache zu charakterisieren, die man nicht ernst genug nehmen könne, und bei der man sich von vorneherein zu mancher Entsagung entschließen müsse. Weber sah die Jugend in den Dienst einiger »Götzen« gestellt, »deren Kult«, wie er sagte, »wir heute an allen Straßenecken und in allen Zeitschriften sich breitmachen finden«. Davor wollte er warnen. Jene Götzen sind: die »Persönlichkeit« und das »Erleben«. Beide fand Weber eng verbunden. »Man quält sich ab, zu ‚erleben', meint er, denn das gehört ja zur standesgemäßen Lebensführung einer Persönlichkeit, und gelingt es nicht, dann muß man wenigstens so tun, als habe man diese Gnadengabe.« Früher, fährt Weber fort, nannte man dies »Erlebnis« auf deutsch: »Sensation«, und von dem, was Persönlichkeit sei, hatte man ebenfalls eine zutreffendere Vorstellung. »Persönlichkeit«, ruft Weber schließlich den Studenten zu, »hat auf wissenschaftlichem Gebiet nur der, der rein der Sache dient.«

Infolge solcher sehr begreiflichen und heute allzu berechtigten pädagogischen Tendenzen hat sich aber auch der theoretischen Darlegung des Wesens der Wissenschaft bei Weber ein Ton der Resignation beigemischt, der sachlich nicht unvermeidlich ist, und in derselben Richtung wirkt es, daß es in Webers Natur lag, die Dinge, die ihm selbst die wichtigsten waren, nicht allzusehr zu »feiern«, sondern sie als relativ untergeordnete Angelegenheiten erscheinen zu lassen. Infolgedessen konnte in dem Vortrag vor Studenten die helle persönliche Freudigkeit, die Weber selbst bei wissenschaftlicher Arbeit überkam, nicht genug Ausdruck finden, und dadurch ist es gekommen, daß das Schicksal eines rein wissenschaftlich arbeitenden Menschen doch als ein zu entsagungsvolles und zu freudloses wirkt. Ja, Weber mag vielleicht sogar bisweilen selber seine wissenschaftliche Arbeit wirklich als einen Akt der Entsagung empfunden haben, nämlich dann, wenn sie ihn zwang, sein Bedürfnis, als Politiker zu wirken, bei der Darstellung seiner Forschungsergebnisse zu unterdrücken.

Doch solche persönlichen Faktoren, die sich leicht von dem sachlichen Gehalt der Rede abtrennen lassen, sind es wohl nicht allein, die manche zum Widerspruch gereizt haben. Bedenklicher ist Webers Betonung des

Digitized by Google

»ungeheuren« Gegensatzes zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf dem wissenschaftlichen Gebiet. Trennt uns wirklich von dem Volk, welches die europäische Wissenschaft geschaffen hat, so viel, wie Weber behauptet? Platons Höhlengleichnis, das er heranzieht, um den Gegensatz zu begründen, wird von ihm doch allzu sehr vereinfacht, und im Anschluß daran sind Platons Gedanken über das Wesen der Wissenschaft in mehrfacher Hinsicht zu der heute notwendigen Auffassung in allzu großen Gegensatz gebracht. Das muß hervorgehoben werden, damit der eigentliche und ungemein wertvolle Kern von Webers Ausführungen nicht verdeckt wird, sondern um so deutlicher zutage tritt.

Zunächst braucht der Höhlenbewohner nicht, wie es nach Weber aussieht, nur die Fesseln zu sprengen und sich umzudrehen, um die Sonne zu erblicken. Er muß sich vielmehr der Mühe eines langen und schwierigen Aufstieges unterziehen, wenn er aus der Höhle des Irrtums und der Täuschungen herauszukommen und in einer Oberwelt das Licht der Sonne, d. h. der wahren Erkenntnis, zu sehen wünscht. Es fehlt also auch bei Platon das Bewußtsein jener schweren und entsagungsvollen Arbeit nicht, die heute keinem wissenschaftlichen Menschen erspart bleibt. Ferner aber ist zu berücksichtigen, daß durch das dialektische Denken, d. h. durch das Höchste, was die reine Theorie dem Menschen zu geben vermag, das Letzte und »Absolute« der Welt auch nach Platon vom Menschen nicht erreicht wird. Es gibt vielmehr immer noch ein »Darüberhinaus«, das dem rein theoretischen Forscher unzugänglich bleibt. In dieser Hinsicht dachte Platon durchaus resigniert und insofern ebenfalls ganz »modern«. Schon deshalb wird man bezweifeln dürfen, ob in unserer Zeit wirklich niemand mehr durch die Wissenschaft ein ähnliches Resultat zu erreichen hoffen darf, wie es Platon vorschwebte, als er die theoretische Wahrheit mit dem Sonnenlichte verglich [1]).

Allerdings schätzte der Grieche trotz des Bewußtseins der Mühseligkeit und der notwendigen Resignation die Ergebnisse der Wissenschaft sehr hoch und widmete sich ihr freudigen Herzens. Aber die leidenschaftliche Begeisterung für das Wissen erklärt sich bei Platon doch nicht, wie man nach Webers Ausführungen denken könnte, nur daraus, daß damals z u e r s t eines der großen Mittel alles wissenschaftlichen Erkennens bewußt gefunden war, das Wesen des Begriffs, und daß man deshalb die Fähigkeit des begrifflichen Denkens für das praktische Leben über-

1) Wer sich über den tiefen philosophischen Sinn des Höhlengleichnisses orientieren will, sei verwiesen auf: Ernst Hoffmann, Platonismus und Mittelalter. Vorträge der Bibliothek Warburg III, Seite 25 und 78 f.

Digitized by Google

schätzte. Der Begriff vermag vielmehr auch dem Forscher von heute etwas zu geben, was durchaus nicht allein auf eine »Entzauberung« der Welt herauskommt, und insbesondere auf die Logosfreudigkeit des sokratischen Menschen brauchen wir heute beim streng begrifflichen Denken nicht zu verzichten. Ja, hat nicht Weber selbst diese Logosfreudigkeit in hohem Maße gehabt? Er hebt etwas ihr Analoges mit Nachdruck als Bedingung jeder wissenschaftlichen Arbeit hervor: »Wer nicht die Fähigkeit besitzt«, sagt er, »sich einmal sozusagen Scheuklappen anzuziehen und sich hineinzusteigern in die Vorstellung, daß das Schicksal seiner Seele davon abhängt: ob er diese, gerade diese Konjektur an dieser Stelle dieser Handschrift richtig macht, der bleibe der Wissenschaft ja fern. Niemals wird er in sich das durchmachen, was man das ‚Erlebnis' der Wissenschaft nennen kann. Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann.« Das ist gewiß zutreffend. Aber sollte es ohne die sokratische Logosfreudigkeit je zur »Leidenschaft« des Forschens kommen? Das Pflichtbewußtsein entscheidet auf diesem asozialen Gebiet nicht. Ohne L i e b e zum Wissen gibt es keinen P h i l o - sophen. Auch Weber selbst hat die p l a t o n i s c h e »Mania« in sich getragen, wie die großen Denker des Altertums, und sie nur in seiner Rede vor den Studenten allzusehr unterdrückt. So ist der »abschreckende« Eindruck seines Vortrags entstanden, von dem auch ernsthafte Männer gesprochen haben.

Deshalb braucht man gewiß nicht zu leugnen, daß es einen Unterschied zwischen griechischer und moderner Wissenschaft gibt. Doch sollte man dabei, mehr als Weber es getan hat, zwischen Spezialforschung und Philosophie unterscheiden. Es geht nicht an, die moderne Spezialwissenschaft ohne weiteres mit der antiken Philosophie zu vergleichen. Freilich werden wir auch in der Philosophie die antiken Ziele nicht einfach in unser heutiges Forschen übertragen. Aber muß man deshalb mit Weber den »Weg zum wahren Sein«, den »Weg zur wahren Kunst«, den »Weg zur wahren Natur«, den »Weg zum wahren Gott« und den »Weg zum wahren Glück«, den die griechischen Philosophen zu führen versprachen, lediglich zu den »früheren Illusionen« rechnen, die heute »versunken sind«, und darf man behaupten, die moderne Wissenschaft vermöge als Philosophie den Menschen gar nichts mehr von dem zu geben, was die Griechen in ihr suchten und fanden?

Weber äußert sich hier, wo er das Gebiet seiner Spezialwissenschaft offenbar überschreitet, auffallend negativ dogmatisch, was sonst gar nicht seine Art war. Gewiß werden wir den Begriff der »Wahrheit« heute er-

Digitized by Google

kenntnistheoretisch anders bestimmen, als Platon es tat. Aber sobald man das mit der nötigen Vorsicht durchführt, gewinnt es wieder einen guten Sinn, mit Hilfe der Philosophie nicht allein nach dem »wahren« Sein und der »wahren« Natur, sondern auch nach der »wahren« Kunst, dem »wahren« Glück, ja nach dem »wahren« Gott zu suchen, d. h. nach theoretischer Klarheit über alle diese Güter und Werte des Lebens zu streben. Das ergibt dann die echte, wissenschaftliche Philosophie, deren Probleme nie aufhören können, die Menschen zu beschäftigen. Und auch hier ist zu sagen: Weber selbst steht dem, was er zu bekämpfen scheint, näher, als es ihm zum ausdrücklichen Bewußtsein gekommen ist. Er nennt unter dem, was die moderne Wissenschaft uns zu geben vermag, als Höchstes, echt platonisch, die Klarheit. Danach bleibt das, was am Sein, an der Natur, an der Kunst, am Glück, an Gott theoretisch klar ist, auch heute noch der Wissenschaft im Prinzip zugänglich. Wissenschaftliche Klarheit aber über die Güter des Menschenlebens gibt dann zugleich ihre »Wahrheit«. Das bedeutet nicht, daß wir eine »Anweisung zum seligen Leben« von der Theorie erwarten dürfen. Wohl aber können wir sagen: die Wissenschaft braucht nicht dazu zu führen, daß sie die Welt »entzaubert«, sondern sie ist wohl imstande, gerade den »Zauber« des Lebens erst ins volle Bewußtsein zu heben, und die Klarheit, die sie uns damit verschafft, wird dem theoretischen Menschen auch heute ein Glück und eine Freudigkeit zu geben vermögen, die ebenso groß sein können wie das Erfreuende und Beglückende des platonischen Sonnenlichts.

Das mußte hier mit Nachdruck hervorgehoben werden, nicht um Weber zu kritisieren, sondern um zu zeigen: läßt man die unhaltbare Konstruktion eines »ungeheuren« Gegensatzes von Vergangenheit und Gegenwart beiseite, dann bedarf es, abgesehen von einer allerdings unvermeidlichen »Umwertung« des Wertes der Wissenschaft, nur relativ geringfügiger Einschränkungen und Umdeutungen, um gerade die wichtigsten der Weberschen Sätze über das Wesen der Wissenschaft völlig einwandfrei zu gestalten. Jedenfalls haben wir keinen Grund, das platonische Ideal des Forschens heute in jeder Hinsicht aufzugeben, und wir können uns trotzdem oder gerade deshalb der Stellungnahme Webers zur Wissenschaft als einer reinen, d. h. von allem »Prophetentum« freien, streng begrifflich verfahrenden Theorie freudig anschließen.

Größere Schwierigkeiten werden freilich unter philosophischen Gesichtspunkten entstehen, wenn man auch das Verhältnis des theoretischen zum praktischen Menschen ins Auge faßt, wie es sich bei Weber

Digitized by Google

darstellt. Er selbst wollte nicht nur Gelehrter sein, sondern außerdem politisch wirken, und je strenger er an seinem Wissenschaftsideal der begrifflichen Klarheit und der reinen, wertungsfreien Theorie festhielt, um so schwieriger gestaltete sich die Gesamtlage seines Lebens. Politisch wirken konnte er nur, wenn er die Ziele, die er sich dabei setzte, nicht auf dem Wege begrifflicher Ueberlegung, sondern irgendwie intuitiv oder unmittelbar »schauend« erfaßte und sie dann wertend bejahte. Ja, er mußte sogar irgendwie »predigend« auftreten, um andere Menschen mit sich fortzureißen. Da er dies alles aber mit wissenschaftlicher Arbeit für unvereinbar hielt, blieb ihm nichts anderes übrig, als den theoretischen Menschen, der Erkenntnis sucht, und den praktischen Menschen, den es zum politischen Handeln drängt, nicht allein begrifflich, sondern auch in der Wirklichkeit seiner eigenen Person scharf auseinanderzuhalten, d. h. faktisch ein ganz anderer sein zu wollen, wenn er Abhandlungen schrieb oder auf dem Katheder lehrte, als wenn er in Tageszeitungen seine Ueberzeugung vertrat und in Volksversammlungen das Wort ergriff. Ein solcher Dualismus war für ihn sowohl eine theoretische als auch eine sittliche Notwendigkeit, und er hat ihn in erstaunlich hohem Maße praktisch durchgeführt. Die faszinierende Wirkung, die er auf dem Katheder ausübte, beruhte vielleicht zum Teil darauf, daß die Hörer fühlten: hier redet ein Mann, der gewaltsam etwas in sich unterdrückt, und der im Grunde genommen noch sehr viel mehr ist, als er sagt.

Zugleich aber muß die schroffe Scheidung von Wissen und Handeln, die Weber auch theoretisch vertrat, Bedenken erregen und zu der Frage Veranlassung geben: können wir hier nur trennen? Werden wir nicht schließlich nach einer Einheit suchen, die Kontemplation und Aktivität wieder miteinander verknüpft? Ist der Mensch, der vielleicht gerade in seiner vollkommensten Entfaltung zwei Seiten zeigt, nicht zugleich wie Faust eine »geeinte Zwienatur«?

Max Weber lehnte solche Fragen ab oder sagte, davon verstehe er nichts. Dazu hatte er als Spezialforscher gewiß ein gutes Recht. Die Philosophie aber wird ihm hier nicht folgen, wobei selbstverständlich nur von der ernsthaften, wissenschaftlichen Philosophie die Rede ist. Die heute beliebte »Ueberwissenschaft« war für Weber ein Produkt der »Mode und Literatensehnsucht«, und von ihr braucht im Zusammenhang mit ihm nichts weiter gesagt zu werden. Die wissenschaftliche Philosophie also wird das praktische Wollen und das theoretische Wissen unter ein beiden übergeordnetes Prinzip zu bringen suchen.

Gerade das aber führt von neuem auf Webers Persönlichkeit. Die Ver-

Digitized by Google

söhnung des Zwiespaltes muß besonders dem, der sich in das Lebensbild vertieft, als unabweisbare Notwendigkeit erscheinen. Dieser Mann war bei all seiner Vielseitigkeit gewiß keine »zerrissene« Natur, sondern im Grunde eminent einheitlich. So sehr er selbst scheiden wollte, er blieb doch derselbe Max Weber, wenn er einmal wissenschaftlich die Welt »entzauberte« und das andere Mal mit dem Zauber seiner Person als Politiker die Menschen hinriß. Damit widerlegt er durch seine eigene Existenz den Gedanken, es könne die Trennung von theoretischem und praktischem Verhalten das Letzte sein, was die Philosophie über den Menschen und den Sinn seines Lebens zu sagen hat.

So verstehen wir: Weber wollte kein Philosoph sein und war es als »Fachmann« in der Tat nicht. Trotzdem bedeutet er, auch abgesehen von seiner Methodenlehre, für die Philosophie außerordentlich viel. Er stellt in seiner Person mit ihrer Doppelbegabung dem philosophischen Einheitsstreben das interessanteste Problem. Gelöst hat er es nicht, aber an ihm kann jeder lernen, daß die uralte Frage, wie vita contemplativa und vita activa sich zueinander verhalten, zugleich die modernste Frage ist, die sich denken läßt.

Digitized by Google

Notizen.

Gustav Krüger, Der Historismus und die Bibel. Akademische Rede des derzeitigen Rektors zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität am 1. Juli 1925. Gießen 1925, Alfred Töpelmann. 20 Seiten.

Diese (mit gelehrten Anmerkungen ausgestattete) Rede stellt eine geharnischte Verteidigung des Rationalismus dar. Der Redner beschwert sich darüber, daß man heute für die Aufklärung kein Verständnis aufbringe. Er geht so weit zu behaupten (S. 7): »Man kann leider heutzutage das Wort Aufklärung kaum in den Mund nehmen, ohne daß eine ganze Meute mehr oder weniger kläffender Hunde auf einen losfährt.« Zum Beweis für diese liebliche Behauptung beruft er sich außer auf eine Aeußerung des Züricher Theologen Emil Brunner, die zwar etwas scharf formuliert ist, die sich aber von großer historischer Ueberschau aus sachlich wohl verteidigen läßt, auf meine »Deutsche Geschichtsschreibung« 2. Aufl. (1924) S. 156 Anm. 4, woselbst ich mich dafür ausgesprochen habe, daß »in gar keiner Beziehung eine Rückkehr zur Aufklärung zu empfehlen sein wird«, und »ich die verhängnisvolle Wirkung des Fortlebens der Aufklärung in der Geschichtsauffassung« durch bestimmte Zitate belege. Im übrigen spreche ich in derselben Schrift ganz ausdrücklich von Verdiensten der Aufklärung (S. 1 ff.), und in einer parallelen Arbeit, »Historische Periodisierungen« (1925), hebe ich z. B. hervor (S. 102), daß ich auch eine Pietät gegenüber der Aufklärung zu würdigen weiß. Weiter aber bleibt es doch dabei, daß nicht nur eine Rückkehr zur Aufklärung abzulehnen, daß vielmehr auch vorhandene Reste der Aufklärung — und es sind solche vorhanden und machen sich schädlich geltend — zu bekämpfen sind. Wenn man heute darum ringt, eine der geschichtlichen Auffassung entsprechende Erkenntniskritik zu begründen, die sich von der auf naturwissenschaftlich-mathematischer Grundlage ruhenden Erkenntniskritik des Rationalismus abhebt, wenn J. Binder in seiner »Philosophie des Rechts« sich überall genötigt sieht, gegen Rationalismus und Aufklärung zu polemisieren, wenn uns gesagt wird, daß eine »gründliche Säuberung der Soziologie von allen Naturalismen« vorgenommen werden müsse (vgl. Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung S. 94), wenn im praktischen Leben die Neigungen der Aufklärung

Digitized by Google

immer wieder sich mit dem Anspruch auf vorherrschende Geltung vordrängen, wenn die Errungenschaften der Wissenschaft damit in Gefahr kommen, in den Hintergrund geschoben zu werden, so wird man den Widerspruch gegen die Aufklärung doch wohl nicht »Gekläff« einer »Meute« nennen dürfen.

Was ist es aber, was Krüger so sehr an die Aufklärung fesselt, daß er sich über ihre Gegner so maßlos äußern zu müssen glaubt? Es ist ihr Verdienst (S. 7), die »Historisierung unseres Denkens« herbeigeführt zu haben, namentlich auch die Historisierung der Auffassung von der Bibel (S. 8). Natürlich wollen wir hier Verdienste der Aufklärung, namhafte Verdienste, nicht bestreiten. Indessen K. selbst legt ein bemerkenswertes Geständnis ab, welches jenes Lob der Aufklärung beträchtlich einschränkt. Wir hören nämlich weiter (S. 13): »Der deutsche Idealismus war es, der dem Historismus in der Theologie recht eigentlich zum Bürgerrecht verholfen hat. Ich hebe nur einen Namen heraus: Herder.« Indem K. dies feststellt, gibt er zu, daß es nicht die Aufklärung gewesen ist, die das umfassende Werk der »Historisierung« durchgeführt hat. Die Auffassung, daß die Dinge in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu betrachten und zu würdigen seien, ist ja erst durch die Romantik begründet worden, welche Herder vorbereitet. (Inwiefern hier noch andere Kreise neben der Romantik in Betracht kommen, so Hegel, kann an dieser Stelle unerörtert bleiben) [1]). Und diese Auffassung setzt sich wesentlich im Gegensatz gegen die Aufklärung und den Rationalismus durch, gegen deren Neigung, die geschichtlichen Bildungen als das Werk planmäßiger bewußter Bestrebungen bestimmter Persönlichkeiten anzusehen und ihre Abhängigkeit von allgemeinen Kräften zu übersehen oder zu ignorieren. Deutet man den Historismus als die Hingabe an das Leben und den Sinn der einzelnen geschichtlichen Bildungen, so sind Aufklärung und Rationalismus förmlich das Gegenteil von ihm, insofern sie zwar die Wirkung der allgemeinen geistigen Kräfte sezierend bezweifeln, aber darum noch keineswegs sich irgendwie unbefangen an Leben und Sinn der mannigfachen geschichtlichen Bildungen hingeben wollen [2]).

Wenn K. weiter geltend macht: »Herausgewachsen ist der Idealismus aus der Aufklärung«, so kann man diesen Satz in gewissem Sinn zugeben, wobei man nur die Einschränkung machen wird, daß der Idealismus keineswegs eine einfache Fortsetzung der Aufklärung bedeutet. Wenn aber

1) Ueber das hier in Betracht kommende Verhältnis von Romantik und deutschem Idealismus zueinander vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel Bd. 2, S. 130 ff. und dazu meine Abhandlung »Zum Streit um das Wesen der Soziologie«. Jahrbücher für Nationalökonomie. Jahrg. 1926, Bd. 124, S. 223 f.

2) Wie der Atomismus der Aufklärung auch »dem Verständnis des Historisch-Individuellen gerade entgegengesetzt ist«, legt neuerdings G. Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte (München 1926) S. 25 gut dar.

Digitized by Google

K. fortfährt: »Den Naturalismus und Rationalismus der Aufklärung hat der Idealismus als unumgängliche Voraussetzung in sich aufgenommen«, so sind wir vielmehr der Ansicht, daß es auf deren Ueberwindung ankam. Und wenn es ferner bei K. (S. 15) heißt: »dem Rationalismus soll nicht der Irrationalismus entgegengesetzt werden, der die Ratio außer Rechnung stellt, sondern der Antirationalismus, der ihr ins Gesicht schlägt«, so trifft dieser Vorwurf uns Historiker jedenfalls nicht. Vgl. meine »Geschichtschreibung« S. 102 ff. Wir stellen das Irrationale auf dem Weg rationaler Forschung fest. Wir verbannen nicht den Begriff aus der Geschichte (Binder S. 1040).

Um aber zu der Frage des Historismus zurückzukommen, so hat diesen die Aufklärung nicht einmal voll ausgebildet. Er ist erst im Lauf des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den breitern historischen Studien und dem sich immer mehr durchsetzenden romantischen Grundsatz, die historischen Bildungen aus den Beziehungen ihrer Zeit und ihres allgemeinen (namentlich geschichtlichen) Hintergrunds verständlich zu machen, zur vollen Ausbildung gelangt. Freilich teilen sich hier positivistischer und idealistischer Historismus. Der positivistische vergröbert[1]) die romantische Auffassung, indem er die historischen Erscheinungen wesentlich nur aus jener Umwelt erklärt und zwar durchaus wie einen Naturvorgang zu erklären unternimmt, während der idealistische Historismus im Bewußtsein des Unterschieds zwischen naturwissenschaftlicher und gesellschaftlicher Betrachtung auf eine Erklärung verzichtet und nur eine Verständlichmachung beansprucht, indem er ferner selbständige Kräfte des Geistes anerkennt und darum eine einfache Herleitung der geschichtlichen Bildungen aus ihrer Umwelt ablehnt und nur Beziehungen zwischen beiden aufzuweisen beansprucht, diese Beziehungen mit größtem Ernst zu erforschen allerdings auch als seine Aufgabe betrachtet. Dies Verhältnis äußert sich, um es auf andere Weise zu formulieren, darin, daß der positivistische Historismus reiner Relativismus ist, während der idealistische Historismus sich über den Relativismus erhebt. Wir glauben an Ideen als schlechthin gültige, ewige Forderungen, die gegenüber der viel gestalteten Wirklichkeit ihren Forderungscharakter behalten. Wir glauben z. B. an die Idee des Rechts als Idee einer Zwangsgemeinschaft einzelner Menschen, die der Gesamtheit der so zur Einheit verbundenen Menschen wie diesen selbst als einzelnen die Erfüllung ihrer persönlichen und überpersönlichen Aufgaben ermöglichen soll (Binder S. 421). Die Idee des Rechts ist konstitutiv für die Wirklichkeit, aber zugleich normativ, insofern sie der Beantwortung der Frage dient, ob der vorhandene Zustand der in der Rechtsidee enthaltenen Forderung entspricht (ebenda S. 135). Den Hinweis auf diese beiden Funktionen der Rechtsidee enthält auch schon die romantische Volksgeisttheorie. Sie besagt einmal, daß die Uebereinstim-

1) Ueber die Geschichte dieser Vergröberung vgl. meine »Geschichtschreibung« S. 79 ff.

Digitized by Google

mung, die wir in den verschiedenen Seiten der Kultur eines Volks trotz aller greifbaren Abweichungen und Verschiedenheiten wahrnehmen, daraus verständlich wird, daß hier ein einheitlicher Volksgeist wirkt, in Recht und Kunst, in Religion und Wirtschaft. Sie besagt weiter, daß wir in der Beziehung zum Volksgeist einen einheitlichen Beurteilungsmaßstab besitzen: so sehr sich die einzelnen Bildungen auf den Gebieten des Rechts, der Kunst unterscheiden und, je nach Ort und Zeit, unterscheiden müssen, so fragen wir doch immer, ob sie dem Volksgeist, der objektiven Vernunft, dem, was dem Geist des Volks, seiner Art, seiner Förderung frommt, Rechnung tragen.

Die einzelnen Bildungen können verschiedene Gestalt haben und müssen sie, je nach Ort und Zeit, annehmen, gerade weil sie nur so ihren Zweck zu erfüllen vermögen. Der Volksgeist könnte sich nicht mit der ihm eigenen Fülle ausprägen, wenn er auf ganz bestimmte, ein für allemal feststehende Bildungen beschränkt wäre. Dennoch wirkt dauernd in allen Mannigfaltigkeiten der gleiche Volksgeist, und ebenso bleibt unser Maßstab für die Beurteilung der wechselnden Bildungen dauernd das Objektive, das in ihm gegeben ist. Die Volksgeisttheorie ist von ihren Vertretern mehrfach nicht ganz in diesem Sinn vorgetragen worden. Richtig verstanden, in dem eben dargelegten Sinn, behält sie unverlierbare Brauchbarkeit. Wir halten an ihr fest, weil sie uns über die einseitig individualistische, die atomistische Auffassung der Aufklärung hinausführt und weil nur sie geeignet ist, bei aller Anerkennung der weitreichenden Geltung des Relativen doch den Relativismus zu überwinden.

Fassen wir unser Urteil zusammen: die romantische Geschichtsauffassung oder (wie wir mit einer breitern Formel sagen) der deutsche Idealismus läßt dem Historismus als der Erforschung und Anerkennung der zeitlichen, örtlichen, persönlichen Bedingtheiten die denkbar freieste Bahn, fordert und fördert ihn und hat ihn auf eine früher nie gekannte Höhe erhoben; der Historismus der Aufklärung verschwindet hinter dem des 19. Jahrhunderts und unserer Zeit in seinen Leistungen wie Zielen. Aber bei aller Kühnheit, die der unter dem Zeichen des Idealismus arbeitende Historismus erkennen läßt und betätigt, bleibt er eingebettet in dem Glauben an ewige Ideen. Damit erhebt er sich über den positivistischen Historismus, der, wie oft mit Recht bemerkt worden ist, eine Erneuerung der atomistischen Aufklärung bedeutet.

Freiburg i. B. G. v. Below.

Richard Wilhelm, Kung-tse, Leben und Werk (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. XXV). Stuttgart 1925, 210 S. 8°, geb. M. 10.—.

Ders., Lao-tse und der Taoismus (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. XXVI). Stuttgart 1925. 172 S. 8°, geb. M. 8.—.

Daß Frommanns Verlag sich entschlossen hat, die beiden bekanntesten chinesischen Denker in die Sammlung der Klassiker der Philosophie aufzunehmen, ist sehr zu begrüßen, ob aber philosophisch interessierte

Digitized by Google

Leser durch Richard Wilhelm von den beiden Philosophen eine auch nur annähernd richtige Vorstellung erhalten werden, möchte ich stark bezweifeln. Dazu hilft auch die „souveräne Geste« nicht, mit der er den Stoff vor uns ausbreitet, noch »die Ueberzeugungskraft eines neuartigen kristallklaren Stils«. Namentlich das Bild des Kung-tse scheint mir verzeichnet zu sein. Er wird hingestellt als der große Schöpfer einer neuen Weltkultur, als großer Metaphysiker und Mystiker. Nach der allgemeinen Ansicht der Chinaforscher war er das gerade Gegenteil, kein Schöpfer, sondern nur ein Ueberlieferer der alten chinesischen Kultur, ein ganz auf das Praktische gerichteter, nüchterner Denker, allen Spekulationen und aller Mystik abhold, auch war er kein Republikaner, sondern überzeugter Monarchist, der für eine erleuchtete Despotie eintrat. Wilhelm ist durch seinen fünfundzwanzigjährigen Aufenthalt in China fast chinesiert worden, er denkt und fühlt ähnlich wie ein konfuzianischer Gelehrter, welcher zu Kung-tse emporblickt wie wir zu Christus oder wie ein Muselman zu Mohammed. Den kritischen Sinn hat er, wenn er ihn überhaupt je besessen hat, durch sein Aufgehen im Chinesentum verloren. Infolgedessen sieht er die Verhältnisse in China durch eine rosige Brille, über ernste Mängel und schwere Mißstände blickt er freundlich hinweg, dagegen entdeckt er sie nur zu gut in unserer eigenen Kultur, selbst da, wo sie gar nicht vorhanden sind. Ein Versagen des kritischen Sinns zeigt sich in manchen Uebersetzungen, die ungenau oder unzutreffend sind und an welche wichtige Folgerungen geknüpft werden. Den Texten, auf welche er seine Beweise stützt, tritt Wilhelm nicht kritisch genug gegenüber; er nimmt daraus nur, was ihm gefällt, und gibt ihm eine solche Färbung, daß es zu seinen Theorien stimmt. Genau so wie viele Jungchinesen überträgt er die modernsten Verhältnisse ohne Bedenken auf das chinesische Altertum und schreibt den alten Chinesen die tiefsinnigsten Ideen und Erkenntnisse zu, an welche sie niemals gedacht haben.

Wie Verf. übersetzt, mögen einige Beispiele zeigen. Wo Kung-tse vom Himmel spricht, setzt Wilhelm dafür »Gott« ein. Kung-tse vermeidet diesen Ausdruck absichtlich, da er wohl an ein höheres Wesen, aber nicht an einen persönlichen Gott glaubt. Das hilft ihm nichts, denn nach der Ansicht des Verf. besitzt dieser Skeptiker und Agnostiker einen starken und reinen Glauben. Aus der Menschennatur h s i n g, an welche nach dem T s c h u n g - y u n g das Schicksal geknüpft ist, wird vom Verf. ein »überbewußtes Wesen« gemacht (S. 91).

Die höchste Idee des Konfuzianismus soll »das Land unter dem Himmel« die M e n s c h h e i t sein. Ein solches Weltbeglückungsideal hat Kung-tse niemals gehabt, denn, wo vom Lande unter dem Himmel im Gegensatz zu den Einzelstaaten die Rede ist, bedeutet dieser Ausdruck das Gesamtreich des Zentralherrschers oder Königs, also ganz China. Die Polemik gegen den angeblich notwendigerweise zum Vernichtungskampf führenden Nationalismus der Europäer gegenüber dem edlen Inter-

Digitized by Google

nationalismus des Kung-tse ist daher gegenstandslos. Die richtige Uebersetzung für t'i e n - h s i a geben L e g g e, Z o t t o l i und C o u v r e u r.

Verhängnisvoll ist auch die Uebersetzung des Wortes h s i a n g im großen Y i k i n g Kommentar geworden. Wilhelm versteht darunter Sinnbilder, ewige, transzendente, platonische Ideen. Solche Urbilder des Seins soll Kung-tse intuitiv erschaut und in die Wirklichkeit umgesetzt haben. Nach den Kommentaren und anderen Uebersetzern bedeuten diese H i m m e l s b i l d e r an einer Stelle Sonne, Mond, Sterne und Sternbilder, an einer andern sind darunter Naturphänomene wie Feuer, Wasser, Wind und Donner zu verstehen und, wo von der Schöpfertätigkeit von Himmel und Erde die Rede ist, sind h s i a n g die Formen, welche der Himmel oder das Yang Fluidum verleiht und welche dann die Erde, das Yin mit Substanz ausfüllt.

Kung-tse sind, als er berühmt geworden war, sehr viele Aussprüche zugeschrieben worden, die nicht von ihm stammen. Um die echten von den falschen zu scheiden ist eine kritische Behandlung der Quellen seiner Lehre erforderlich. Eine solche läßt Verf. oft vermissen. Das T a - h s i o und das T s c h u n g - y u n g geben die Ansichten des Enkels des Kung-tse, der ein großer Metaphysiker war im Gegensatz zu seinem Ahn, wieder. Verf. zitiert daraus, als wenn Kung-tse selbst diese Traktate verfaßt hätte. L e g g e hat glaubhaft nachgewiesen, daß die zehn Y i k i n g-Kommentare nicht von Kung-tse stammen können. Wilhelm schreibt nur die vier ersten dem Kung-tse zu, trotzdem benutzt er sie alle zur Darstellung der Lehre desselben und vindiziert für ihn namentlich die Spekulationen der »Großen Abhandlung«, die so gar nicht zu dem Bild, das wir uns von ihm nach seinen »Gesprächen« machen, passen. Vieles entnimmt er dem L i k i. Die darin enthaltenen langatmigen Reden des Meisters sind zum größten Teil unecht. Vom T s c h'u n - t c h'i u hat Verf. die übertriebenen Vorstellungen des K a n g Y u - w e i und seiner Anhänger. Der Eindruck dieses Werks soll ein erschütternder gewesen sein, denn es wäre die »Richtigstellung der Bezeichnungen« in ganz großem Stil gewesen. Dadurch, daß Kung-tse im T s c h'u n - t c h'i u die Aufmerksamkeit auf den schriftlichen Ausdruck lenkte, wäre er der Schöpfer der chinesischen Literatur mit ihrer klaren, logisch scharfen, feinziselierten Ausdrucksweise geworden. Und nun lese man das T s c h'u n - t c h'i u, diese dürren, trockenen Geschichtstabellen! Von irgendeinem Stil kann dabei überhaupt nicht die Rede sein. Zur Erhärtung seiner Meinung weiß Wilhelm nur zwei Beispiele, das Herabfallen von Meteorsteinen und das Rückwärtsfliegen von Vögeln im Sturm betreffend anzuführen. Die verschiedene Stellung des Zahlworts in beiden Fällen wird vom Kommentar in sehr gekünstelter Weise erklärt, denn die angeblich psychologische Deutung ist sehr unnatürlich. Die tiefen Gedanken, welche man in diesem Werke des Kung-tse nicht fand, hat man durch die verzwicktesten Interpretationskünste hineinzulegen versucht.

Digitized by Google

Wo Verf. moderne Verhältnisse auf das chinesische Altertum überträgt, bleibt er die Beweise meist schuldig. Gegen Ende der T s c h o u-Dynastie soll die kapitalistische Wirtschaftsordnung aufgekommen sein und den Staatskommunismus verdrängt haben. Das Privatkapital übte einen proletarisierenden Einfluß aus, wodurch Moral und Religion ins Wanken kamen. Das mag demokratischen Ohren sehr glaubwürdig klingen, aber die chinesische Geschichte weiß davon nichts.

Daß Wilhelm selbst ein guter Republikaner und Pazifist ist, kann man zwischen den Zeilen lesen und es geht aus dem von ihm kürzlich veröffentlichten Chinesisch-Deutschen Almanach hervor. Darin sind die Geburtstage der bedeutendsten Dichter, Künstler und Philosophen angegeben, die Namen Luther und Bismarck sucht man vergebens, aber man findet als Ersatz den Namen Rathenau. Wie die modernen Chinesen so fühlt auch Wilhelm das Bedürfnis, sich für seine politischen Ansichten auf Kung-tse zu berufen. Die ideale Regierungsform soll für ihn ebenso wie für Kant die republikanische sein. Danach wäre nicht die Herrschaft einer privilegierten Klasse, oder die Erbfolge das Ideal, sondern die Regierungsorgane gingen aus einer allgemeinen Wahl als die Weisesten und Tüchtigsten hervor. Wann und wo hätten solche Volkswahlen in China je stattgefunden? Schon zu Beginn der chinesischen Geschichte meint Wilhelm, hätten die ältesten Kaiser nicht ihre Söhne, sondern in Uebereinstimmung mit ihren Beamten und mit dem Volke die Tüchtigsten auf den Thron gesetzt. Es sind vereinzelte Fälle vorgekommen, wo unwürdige Söhne von der Thronfolge ausgeschlossen wurden, aber bei der Wahl wirkten nur die Minister mit, das Volk hatte gar nichts zu sagen. Es geht doch etwas weit, dies schon als republikanische Regierungsform anzusehen. Noch mehr wird die republikanische Gesinnung des Kung-tse durch die späteren Ausführungen des Verfassers eingeschränkt. Kung-tse wird als Vertreter der Autorität der herrschenden Stände hingestellt, die sich auf ihre Mehrleistungen für den Staat gründet. »Nur wo höhere Stände vorhanden sind, zu denen das Volk emporschaut und von denen es seine Meinungen und Sitten bereitwillig beeinflussen läßt, gibt es eine Autorität« (S. 137). Die vielen Aussprüche des Philosophen, welche von der Loyalität der Untertanen, ihrer Treue bis zum Tode, der göttlichen Mission des Herrschers und von seinem Gottesgnadentum handeln, läßt Verf. unberücksichtigt. Kant ist ebensowenig Republikaner wie Kung-tse. Er versteht unter Republik eine konstitutionelle Monarchie, in welcher der Herrscher für das Wohl des Volkes tätig ist, und erklärt die Demokratie, die Herrschaft der Massen, direkt für Despotismus.

Wie sehr Wilhelm die chinesische Kultur überschätzt, geht aus manchen Bemerkungen hervor. So behauptet er, daß organisierter Diebstahl sich nur im Anschluß an das Eindringen der europäischen Zivilisation ausbreite (S. 106). Demgegenüber genügt wohl die Feststellung, daß das Räuber- und Piratenunwesen sowie die Plünderungen der Soldaten auch in Friedens-

Digitized by Google

zeiten in China von jeher durchaus an der Tagesordnung waren.

Wer ein ungeschminktes Bild des Kung-tse wünscht, sei verwiesen auf: J. Legge, Prolegomena zu Chinese Classics Vol. I, London 1893; J. H. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren (Akad. d. Wissenschaften, München B. XII, 1870 bis 1871), R. Dvořák, Confucius und seine Lehre, Münster 1893; R. Stübe, Confucius, Tübingen 1913 und O. Franke, Der geschichtliche Konfuzius (Z. der Deutschen Morgenländ. Ges. Leipzig 1925).

Die Darstellung der Lehre des Lao-tse und seiner Nachfolger, Lieh-tse, Tschuang-tse, Han-fei-tse u. a. ist dem Verf. sehr viel besser gelungen als das Lehrsystem des Kung-tse, denn die Taoisten sind ihm, da er selbst stark zur Mystik neigt, kongenialer als Kung-tse, der erst mit viel Kunst zum Mystiker gestempelt werden muß. Allerdings scheint es mir nicht richtig zu sein, die Philosophie des Lao-tse als Idealismus aufzufassen, wonach sein Kosmos nichts Objektives und vom Erleben unabhängig Vorhandenes wäre (S. 39). Lao-tse ist Pantheist, er läßt die Welt der Erscheinung aus dem transzendenten Sein des Tao hervorgehen, welches sich darin objektiviert, ohne daß es dazu des menschlichen Geistes bedürfte.

Es ist nicht immer leicht zu entscheiden, ob Wilhelm nur über Lao-tses Gedanken referiert, oder ob er im eigenen Namen spricht und sie als wahr bestätigt. Solche Bestätigungen scheinen z. B. folgende Aeußerungen zu sein: »Durch Konzentration und Meditation kommt man zu dem Zustand des Samadhi, in dem die Psyche über das Bewußtsein hinaus ist und in die Sphären des Ueberbewußtseins eintaucht. Diese Erlebnisse führen, wenn sie echt sind, tatsächlich in Tiefen des Seins, die über die ganze Welt der Erscheinungen hinausgehen .... Es handelt sich hier um ein Urphänomen im höchsten Sinne, das man nur ehrfurchtsvoll anstaunen, aber weder ableiten noch ergründen kann« (S. 38) und weiter: »Wem aber ein entsprechendes Erleben zu Gebote steht, für den sind die Ausführungen des Lao-tse unmittelbar verständlich und geeignet, ihn auf seinem Wege weiterzubringen« (S. 39). — »Hier flammen Erkenntnisse auf, über die man nicht mit anderen reden kann, die man schweigend verehren muß« (S. 49). Wie schade, daß die Mystiker diese höhere Erkenntnis der danach dürstenden Menschheit nie mitteilen können und es dem Skeptiker leicht machen, dies Wissen zu leugnen und für Selbsttäuschung zu erklären! Diese intuitive Erkenntnis wird als »Tiefenschau« bezeichnet: »Erst dann ist die Tiefenschau des Wesens möglich; denn nun ist der Spiegel der Seele rein, ohne Flecken und zart, so daß er keinen Eindruck festhalten will, sondern willenlos den Anregungen folgt, die aus den Tiefen auftauchen. Nun erlebt er es, wie des Himmels Tore sich öffnen und schließen, er schaut das Unsichtbare, er hört das Unhörbare, er fühlt das Ungreifbare. — Er ist jenseits des Seins, tief drunten bei den Müttern. Er wird Zeuge der geheimnisvollen

Digitized by Google

Lebensvorgänge und verhält sich still und duldsam wie ein Vogelweibchen, das über dem Geheimnis des werdenden Lebens im Ei brütet. Und das Ei öffnet sich. Die Vereinigung mit dem letzten Sinn findet statt. Der Sohn hat die Mutter gefunden . . . Nun kommt die große Klarheit, die alles durchdringt, das große, rettende Erkennen des zweitlosen Einen« (S. 50). Man hat oft das Gefühl, daß Wilhelm sich an schönen Worten berauscht und in philosophisch-poetischen Bildern schwelgt, die in nichts zerfallen, wenn man kritisch an sie herantritt.

Wie ein bloßes Referat verschiedener Aussprüche des Lao-tse klingen folgende Worte: »Wer so seine Kindschaft erkennt, und seine Mutter (die große Mutter der Welt, das Tao) wahrt, der kommt sein Leben lang nicht in Gefahr. Wer seinen Mund zuhält und seine Pforten schließt, der hat sein Leben lang nicht Mühsal. Er schaut das Kleine, er wahrt die Nachgiebigkeit, darum bleibt seine Person frei von jedem Leid. Wer auf diese Weise gut sein Leben zu wahren versteht, der scheut auch Tiger und Nashorn nicht und vermag selbst ohne Panzer und Waffen durch ein Heer zu schreiten. Denn er hat keine sterbliche Stelle, die verletzt werden könnte, da nichts an ihm zum Widerstand reizt« (S. 51). Oder glaubt der Verf. wirklich, daß übernatürliches Wissen auch Unverletzlichkeit und magische Kräfte verleiht, wie dies alle Mystiker annehmen? Nach seinen Worten müßte man es fast denken: »Lao-tse, sagt er, ist auch Magier. So tief wie wenige hat er hineingeschaut in das Weben der Weltallskräfte und hat die Regeln gezeigt, nach denen man diese Kräfte zur Verfügung bekommt — wenn man gelernt hat, auf das Ich zu verzichten, das durch diese Kräfte, wenn sie entfesselt würden, in die schrecklichsten Gefahren käme. Der Vergleich mit Faust, der sich aufdrängt, ist durchaus fruchtbar . . . Aber die weltliche Tat Fausts, die die satanischen Mächte unterjocht und nützt, ist die Tat des Titanen des Westens. Die übersinnliche Tat des Lao-tse, der die Natur in ihrem Wirken belauscht und ohne Werkzeuge zu schaffen weiß, ist die Tat des Magiers des Ostens« (S. 62). Der Unterschied ist nur der, daß der Philosoph und Zauberer Faust nur eine poetische Figur, der Magier Lao-tse aber ein leibhaftiger Philosoph ist.

Hamburg A. Forke.

Eine theoretische Besinnung auf die wissenschaftliche Eigenart der Kunstgeschichte hat zunächst danach zu fragen, ob die kunstwissenschaftliche Praxis sich als historische Wissenschaft begreifen läßt, d. h. sie hat festzustellen, ob die allgemeinen methodologischen Gesichtspunkte, die für die Auffassung der Geschichte als Wissenschaft Geltung besitzen, eine Anwendung auf die Kunstgeschichte gestatten. Nächstdem hat eine kunstgeschichtliche Methodenlehre den speziellen Gegenstand zu ergründen, der die Kunstgeschichte als solche aus dem Zusammenhang einer universalen Kulturgeschichte heraushebt und sie zu einer besonderen Disziplin macht. Diese beiden Anforderungen, die an eine Methodenlehre zu stellen sind,

Digitized by Google

setzen allerdings voraus, einmal, daß das Wesen geschichtlicher Erkenntnis in seiner logischen Struktur bereits erfaßt ist, zum andern aber, daß die Kunstgeschichte selbst eine Stufe der Ausbildung erreicht hat, auf der die historische Interpretation eines ganz spezifischen, theoretisch genau bestimmbaren Gegenstandes zu ihrem eigentlichen Thema geworden ist. Als im Jahre 1913 Tietze in einem kompendiösen Werk (»Die Methode der Kunstgeschichte«) im großen Maßstabe wohl zum ersten Male den Versuch einer methodologischen Deutung des kunstgeschichtlichen Verfahrens unternahm, da konnte er beide Voraussetzungen als gegeben betrachten. Waren nämlich die Probleme der Geschichtslogik besonders durch Windelband und Rickert einer anfänglich nur zögernd aber schließlich doch allgemein anerkannten Klärung zugeführt worden, so hatte gleichzeitig die Kunstgeschichtsschreibung sowohl in den stilgeschichtlichen Untersuchungen der Wiener Schule (Wickhoff, Riegl, Dvořák) wie in der ebenfalls historischen und formalen Interpretation Wölfflins eine begriffliche Gestalt gefunden, deren Sinn gerade in der Herausstellung einer geschichtlichen Stilentwicklung als des eigentümlichen Gegenstandes jeder kunsthistorischen Bemühung erblickt werden muß. Dieser wissenschaftlichen Situation nun ist der methodologische Deutungsversuch Tietzes im allgemeinen durchaus gerecht geworden. Zwar hat das Buch mehr Ablehnung als Anerkennung gefunden. Wie sehr es jedoch von der Kritik mißverstanden wurde, kann man z. B. daraus ersehen, daß Carl Neumann (»Zur Theorie der Geschichte und Kunstgeschichte«, Histor. Zeitschrift Bd. 116) diese Methodologie ihrer wissenschaftlichen Provenienz nach in den Positivismus verweisen zu müssen glaubte und aus diesem Grunde zu einer ablehnenden Beurteilung gelangte, während gerade umgekehrt Hamann (»Die Methode der Kunstgeschichte und die allgemeine Kunstwissenschaft«, Monatshefte für Kunstwissenschaft 1916) vom Standpunkt einer generalisierenden Begriffsbildung Tietze den engen Anschluß an die Geschichtsauffassung Rickerts in der Betonung der Einmaligkeit des historischen Verlaufs und der damit verbundenen Verwerfung historischer Gesetze zum Vorwurf machen konnte. In der Tat hat Tietze den geschichtlichen Charakter seiner Wissenschaft im vollen Bewußtsein der logisch-methodologischen Konsequenzen dieser Feststellung von vornherein auf das lebhafteste vertreten. Er hat demgemäß die Ergebnisse der neuen Geschichtslogik seinerseits akzeptiert und damit jeden methodologischen Monismus grundsätzlich überwunden. Wenn trotzdem die Meinung entstehen konnte, daß man es hier mit einer positivistischen Einstellung zu tun habe, so mag das darauf zurückzuführen sein, daß bei Tietze neben der Vorstellung von der wesentlich individualisierenden Begriffsbildung kunstgeschichtlicher Erkenntnis die Forderung nach strenger Wissenschaftlichkeit und Exaktheit einhergeht, die ihm mit dieser Erkenntnis notwendig verknüpft zu sein scheint. Tietze hat diesen strengen Wissenschaftsbegriff vor allem seiner Herkunft aus der

Digitized by Google

Wiener Schule zu verdanken, er hätte die Idee einer streng kunstgeschichtlichen Auffassungsweise aber ebensogut dem Lebenswerk Heinrich Wölfflins entnehmen können, wenn auch dessen methodologisch besonders bedeutsamen »Grundbegriffe« damals noch nicht erschienen waren. Mit einer positivistischen Wissenschaftslehre hat jedoch dieser Begriff strenger Wissenschaftlichkeit prinzipiell nichts zu tun. Es handelt sich dabei weder in der wissenschaftlichen Praxis noch in deren methodologischer Ausdeutung um eine Anlehnung an die Exaktheit naturgesetzlicher Erkenntnisweise. Die Forderung strenger Wissenschaftlichkeit liegt hier völlig jenseits der Bedeutungssphäre, die durch den Gegensatz geschichtlicher und naturwissenschaftlicher Erkenntnis charakterisiert wird. Ihr Sinn besteht vielmehr einzig und allein in der Feststellung eines eindeutig bestimmten Gegenstandes, der die kunstgeschichtliche Reflektion von der vagen Allgemeinheit kulturgeschichtlicher Räsonnements befreien und sie damit zum Rang einer nicht nur methodisch sondern auch gegenständlich durchaus gesicherten Wissenschaft erheben soll. In dem Maße nun, in dem die Wiener Schule und Wölfflin die formale Gestaltung in den Mittelpunkt des kunstgeschichtlichen Interesses gerückt haben, war mit dem historischen Stilbegriff ein solcher Gegenstand tatsächlich eruiert worden. Man wird daher unbeschadet der Hochachtung vor der älteren Kunstgeschichtsschreibung, deren Bedeutung vor allem auf dem Gebiete der monumentalen Biographie liegt, in dieser Entwicklung der Kunstgeschichte zur Stilgeschichte den Fortschritt erblicken müssen, der es überhaupt erst möglich machte, den kunstgeschichtlichen Verlauf als einen einheitlichen immanenten Prozeß zu verstehen. Diesem Sachverhalt einen ersten theoretischen Ausdruck verliehen zu haben, ist unstreitig das Verdienst von Tietzes methodologischem Versuch gewesen.

Es soll hier freilich nicht geleugnet werden, daß mit der Ausbildung einer exakten stilgeschichtlichen Analyse eine Reihe von Problemen aufgeworfen wurde, deren befriedigende Lösung erst die methodische Sicherheit und die unbestrittene wissenschaftstheoretische Geltung einer vorwiegend formalen kunstgeschichtlichen Betrachtungsweise gewährleisten kann. Diese Probleme, die bei Tietze doch nur zum Teil in den Gesichtskreis der theoretischen Reflektion getreten waren, sind durch Wölfflins »Kunstgeschichtliche Grundbegriffe« (1. Aufl. 1915, 6. Aufl. 1923) in ganz besonderem Maße aktuell geworden. Eine Fortführung der methodologischen Diskussion würde also in erster Linie an die Erörterung dieser Grundbegriffe anzuknüpfen haben. An dieser Stelle können die Probleme, um die es sich dabei in der Hauptsache wohl handeln dürfte, allerdings nur angedeutet werden. In erster Linie wäre die formale Gestaltung, wie sie Gegenstand einer stilgeschichtlichen Interpretation ist, in völlig eindeutiger Weise begrifflich zu trennen von dem Formbegriff, den wir als die theoretische Umschreibung des ästhetischen Sinngehaltes aufzustellen gewohnt sind. Mit einer Abgrenzung des historischen Verfahrens

Digitized by Google

gegen die Einstellung des ästhetischen Erlebens oder gegen die Begriffsbildung einer systematischen Aesthetik, wie sie Tietze durchzuführen suchte, kann es dabei nicht sein Bewenden haben. Denn auch eine derartige Abgrenzung läßt noch immer die Möglichkeit zu, den in der historischen Analyse gewonnenen Stilbegriff in irgendeine Beziehung zur ästhetischen Form zu setzen. Eine solche Auffassung aber würde zu unlösbaren Schwierigkeiten führen. Es liegt nämlich im Wesen des ästhetischen Wertes und dem ihm eigentümlichen Charakter der »Vollendung« begründet, daß sich der ästhetische Sinn schlechterdings jeder Konfrontation mit einem Gegenstande widersetzt, der als ein Moment einer historischen Reihenbildung zu betrachten ist. Wenn ich recht sehe, ist es nun Wölfflin gewesen, der zum ersten Male mit theoretischem Bewußtsein den formalen Stilbegriff von dem ästhetischen Formbegriff getrennt hat. Erst durch diese theoretische Isolierung des Stilbegriffes ist es möglich geworden, den kunstgeschichtlichen Gegenstand aus seiner ursprünglichen ästhetischen Isolierung herauszunehmen und mit Hilfe der stilgeschichtlichen Kategorien in einen historischen Zusammenhang hineinzustellen. Doch beginnen damit erst die eigentlichen Schwierigkeiten, denen sich die Stilgeschichte gegenübersieht. Da es nicht der ästhetische Wert sein kann, auf den sich die geschichtliche Entwicklung der Stilformen beziehen läßt, so müßte notwendig ein anderes Prinzip gefunden werden, an dem der einmalige Verlauf des kunsthistorischen Geschehens zu orientieren wäre. Ein solches Prinzip hat jedoch die Stilgeschichte anscheinend bisher immer nur für ein zeitlich eng begrenztes Gebiet zu entdecken vermocht. Das spricht durchaus nicht gegen den historischen Charakter der stilgeschichtlichen Untersuchungen, beruht doch gerade auf der empirisch nachprüfbaren Geltung ihrer Begriffe die Fruchtbarkeit dieser Methode, es wird damit aber die Versuchung nahegelegt, eine vielleicht in besonderem Maße verständlich gewordene einmalige historische Situation als das typische Schema zu betrachten, mit dessen Hilfe sich auch der Stilwandel anderer Epochen begreiflich machen lasse. Tatsächlich begegnen wir sowohl bei Wölfflin wie auch bei seinem Schüler Frankl der mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Ansicht von einer Periodizität des Stilwandels. Es versteht sich, daß eine solche Auffassung zu einer völlig ungeschichtlichen Betrachtungsweise führen müßte. Letzten Endes dürfte die Unsicherheit, die hier zu konstatieren ist, darauf beruhen, daß sich die Frage nach der Kausalität des Stilwandels bis jetzt noch immer einer theoretisch befriedigenden Beantwortung entzogen hat. Bei der Diskussion dieser Frage stehen sich die extremen Gegensätze einer positivistischen und naturalistischen Erklärungsweise und einer ganz modernen geistesgeschichtlichen und weltanschaulichen Interpretation noch unversöhnt gegenüber. Die anscheinend selbstverständlichste Lösung, den Stilwandel auf den Wandel des »Zeitgeistes« d. h. auf Voraussetzungen allgemein weltanschaulicher Art

Digitized by Google

zurückzuführen, bleibt wissenschaftlich bedeutungslos, solange sie sich in nichtssagenden Analogien oder aber in empirisch nicht zu rechtfertigenden und daher unhaltbaren Konstruktionen bewegt. Umgekehrt muß der Versuch einer rein optischen Erklärung, zu dem Wölfflin immer noch hinzuneigen scheint, daran scheitern, daß er nicht zu dem Sinngehalt vorzudringen vermag, der durch die formale Gestaltung repräsentiert wird, es sei denn, daß man dem Begriff des Optischen eine über das Bereich des Physiologischen hinausgehende, den immanenten Sinngehalt kunstgeschichtlicher Formen umschließende Bedeutung verleihe. In dieser Richtung dürfte ja wohl auch eine Lösung des Problems gelegen sein. Man wird bei der kausalen Erklärung des Stilwandels auf ein Verfahren zurückgreifen müssen, das nicht in der Auffassung der sinnfremden Wirklichkeit befangen bleibt, das sich aber andererseits auch von der unverbindlichen Allgemeinheit weltanschaulicher Motivierung fernhält, um nicht ein Maximum sondern gewissermaßen bloß das Minimum von Sinngehalt theoretisch einzufangen, das durch die künstlerischen Formen auch wirklich zur Anschauung gebracht wird. Einer solchen Forderung mögen die meisterlichen Untersuchungen eines Alois Riegl noch am ehesten entsprochen haben, wenn schon auch er die Grenzen einer in diesem Sinne strengen Wissenschaft gelegentlich überschreitet. An seinem Begriff des »Kunstwollens« müßte man das näher illustrieren. Wenn Riegl diesem Begriff im allgemeinen die Bedeutung eines immanenten Erklärungsprinzips zu wahren weiß, so ist er gelegentlich doch auch anmerkungsweise und resumierend in eine weltanschauliche Interpretation seiner Ergebnisse eingetreten. Jedoch lassen gerade diese Stellen die Stringenz und Beweiskraft vermissen, die im übrigen für seine Ausführungen charakteristisch sind. Nun müssen aber die Motive weltanschaulicher Deutung so stark gewesen sein, daß sie innerhalb der Wiener Schule selbst über eine immanente Interpretation der Stilformen hinausdrängen konnten. In der persönlichen Entwicklung Dvořáks kommt das besonders deutlich zum Ausdruck. Ursprünglich von einer offensichtlichen Zurückhaltung gegenüber einer weltanschaulichen Stilinterpretation, hat er mit der letzten Phase seines Schaffens geradezu eine neue Aera geistesgeschichtlicher Forschung innerhalb der Kunstgeschichte eingeleitet. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen völligen Bruch mit der älteren Auffassung, sondern um eine bereits durch Riegl vorbereitete Weiterbildung von Gedanken, deren Herkunft aus der Kategorie des Kunstwollens außer Zweifel steht. Das Eigentümliche dieser neuen geistesgeschichtlichen Richtung dürfte nun darin zu erblicken sein, daß sie nicht als eine Reaktion gegen die stilgeschichtliche Methode vom Standpunkt einer allgemeinen kulturgeschichtlichen Behandlung der Kunstgeschichte aufgefaßt werden darf, sondern als eine Befestigung und Vertiefung der formalen Analyse, die sich die Aufgabe stellt, bei Vermeidung der groben konstruktiven Verirrungen einer älteren psychologischen oder metaphysi-

Digitized by Google

schen Stildeutung den geistigen Gehalt der formalen Gestaltungen auf eine weltanschauliche Formel zu bringen. Doch dürfte eine eingehende Analyse von Dvořáks letztem Werke dartun, wie problematisch auch in dieser an methodischen Sicherungen reichen Form eine den engen Rahmen formaler Fragestellung überschreitende Stilinterpretation immer noch geblieben ist. Auf jeden Fall hat diese Wendung in der Kunstgeschichte die methodologische Besinnung wiederum vor eine Reihe neuer und alter Probleme gestellt.

Das Ungeklärte dieser Lage findet natürlich in der theoretischen Literatur sein Spiegelbild. So steht der neue Entwurf einer kunstgeschichtlichen Methodologie von Hedicke (»Methodenlehre der Kunstgeschichte«, Straßburg 1924) deutlich im Zeichen des Kompromisses von stilgeschichtlicher und geistesgeschichtlicher Methode. Auf der einen Seite erkennt Hedicke die Fruchtbarkeit eines Verfahrens, wie es durch Wölfflin und die Wiener Schule zur Ausbildung gelangte. Ja, er bringt gewisse prinzipielle Voraussetzungen mit, die ihm ein besonderes Verständnis für den Sinn einer ihren Gegenstand isolierenden Methode erschließen mußten. Indem er mehr noch als Tietze seinen Ausgang von Rickert nimmt, konnte ihm die Bedeutung einer kritischen Methode nicht fremd bleiben, die ihren Gegenstand in strenger begrifflicher Isolierung zu gewinnen sucht. Nun ist diese isolierende Begriffsbildung gewiß eine Angelegenheit einer systematischen Betrachtungsweise und nicht im entferntesten mit der historischen Begriffsbildung identisch. Die geschichtliche Auffassung ist individualisierend und nicht isolierend; an dieser Einsicht, die wir ja gerade Rickert selbst zu verdanken haben, ist festzuhalten. Man wird daher die historische Begriffsbildung vor einer Kontamination mit der systematischen (isolierenden) Konstruktion ebenso sorgfältig zu bewahren haben wie vor der Verwechslung mit der generalisierenden Auffassung der Naturwissenschaften. Das alles schließt nun aber nicht aus, daß die leitenden Gesichtspunkte einer individualisierenden Methode ihrerseits als das Ergebnis einer begrifflichen Isolierung zu betrachten sind. So beruht ja die Bedeutung der Stilgeschichte gerade darauf, daß die begriffliche Herausstellung des formalen Momentes überhaupt erst ein eindeutiges Prinzip kunstgeschichtlicher Auswahl zur Verfügung stellt. Aus diesem Grunde mag es erlaubt sein, jene Richtung der Kunstgeschichte, die als Stilgeschichte einen so bewundernswerten Grad wissenschaftlicher Ausbildung erlangt hat, nicht nur (sofern sie Geschichte ist) mit den Ergebnissen der modernen Geschichtslogik, sondern auch (sofern sie Kunstgeschichte, d. h. Geschichte eines spezifischen Gegenstandes ist) mit den allgemeinen Voraussetzungen einer kritischen Philosophie in Verbindung zu bringen. Darnach würde man in der stilgeschichtlichen Methode vielleicht die großartigste wissenschaftstheoretische Bestätigung eines wahrhaft kritischen Prinzips zu erblicken haben. Daß der Kunstgeschichte selbst dieser Zusammenhang wohl kaum bewußt ist, braucht natür-

Digitized by Google

lich nicht als ein Argument gegen diese Deutung aufgefaßt zu werden. Von einer solchen Interpretation ist nun allerdings Hedicke, obschon er sich in starker Abhängigkeit von Rickertschen Gedankengängen befindet, sehr weit entfernt. Im Grunde ist es auch gar nicht die Stilgeschichte sondern die Geistesgeschichte, der nach Hedicke die Zukunft gehört. Freilich bleibt der Begriff einer solchen Geistesgeschichte bei ihm doch recht unbestimmt. Von der relativ präzisen Bedeutung, die dieser Begriff bei Dvořák besitzt, ist Hedike wieder zu einer sehr allgemeinen übergegangen. Charakteristisch hierfür ist es, daß er den Begriff des Kunstwollens, der bis zu einem gewissen Grade doch stets ein immanentes kunstgeschichtliches Erklärungsprinzip geblieben ist, durch den des objektiven Geistes ersetzen will. Nun ist der Begriff des Kunstwollens gewiß nicht eindeutig; der Begriff des objektiven Geistes besitzt solche Eindeutigkeit aber auch nur innerhalb des Hegelschen Systems, wo er einen ganz speziellen und nicht übertragbaren Sinn zum Ausdruck bringt. So mag es zweifelhaft erscheinen, ob gerade durch diesen Begriff sich der Gegenstand einer geistesgeschichtlichen Methode bestimmen läßt. Da jedoch die Ausbildung dieser Methode durch die Kunstgeschichte selbst noch keine endgültige Gestalt gefunden hat, so wäre es unbillig, von der Methodenlehre eine Aufklärung zu verlangen, die nicht mehr zu ihrer Aufgabe gezählt werden kann. Die Bedeutung des Buches von Hedicke dürfte daher vor allem darin zu finden sein, daß es die labile Lage sichtbar gemacht hat, in der sich die kunstgeschichtliche Forschung heute wieder befindet.

Friedrich Kreis.

»Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.« Von Bruno Bauch.

Die Aufhebung früherer philosophischer Standpunkte in systematischer Arbeit und der früheren Erkenntnissen eingeordnete neue Fund bedeutet den epochemachenden wissenschaftlichen Charakter eines philosophischen Werkes für die Erkenntnis. Wie verschieden und eigenartig die Wege, die zu neuer philosophischer Erkenntnis führen, auch sein mögen, so ist die gewonnene Erkenntnis selbst doch immer von allgemeiner Bedeutung und so mitbestimmend für weiteres systematisches philosophisches Gestalten. Jedes neue philosophische Werk muß zugleich auch eine neue Grundlegung seines Geltungsanspruchs enthalten. Die aufgestellten Behauptungen müssen die Beweiskraft in sich tragen, die neue Erkenntnis der Idee systematischer Ganzheit einfügen lassen. Der Beweis muß also dem Wesen der Sache gerecht werden, indem er das Wesen, in dem Gegenstand und Gesetz die Einheit bilden, widerspiegelt, so daß in und durch die Erkenntnis die Geltung logischer Gesetzlichkeit selbst erkannt werde. In der Wissenschaft ist nur die Erkenntnis wahr, die in ihrer Setzung die Geltung eines an und für sich Gesetzten erfaßt. Das Wesen der Theorie ist die Wahrheit in ihren zeitlosen Momenten. Die Spontaneität dieser zeitlosen Momente macht das aus, was bereits Heraklit als den logischen Prozeß des λόγος zur γένεσις bezeichnet hatte, oder, wie Br.

Digitized by Google

Bauch sagt: »daß die Wirklichkeit im Werden nach dem λόγος und zugleich zum λόγος ist« (S. 441). Die Darstellung dieses logischen Prozesses heißt Logoslehre oder Philosophie.

Daß es sich in der Philosophie letztlich um ein Erfassen des Sinnes und Wertes des Weltgeschehens handelt, das leuchtet nach eingehender Reflexion ein. Die Aufgabe der Philosophie könnte demnach gefaßt werden als das Fragen nach den Bedingungen der Richtigkeit unseres Nachdenkens über Sinn und Wert überhaupt. Diese Bedingungen als zeitlose Momente bilden das Reich der Wahrheit. Die Wirklichkeit ist das Feld unsrer Tätigkeit und der Wert die durch die Wahrheit bedingte Tat. In der dreifachen Frage nach Wahrheit, Wert und Wirklichkeit ist so die Aufgabe der Philosophie näher gekennzeichnet.

Bruno Bauch, dessen philosophische Tat im nachfolgenden den Hauptgedanken nach, wie sie in »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit« dargestellt sind, besprochen werden soll, hat der Philosophie unserer Gegenwart die Prinzipien aufgewiesen, die in systematischem Betracht in der Aufdeckung der Struktur des Begriffs gipfeln. Seit der Entdeckung des λόγος-Problems in der Antike, wo der λόγος schon bei Heraklit als Bildungs- und Durchdringungsgesetz des Seienden erkannt wurde, welcher Gedanke dann bei Platon und Aristoteles einer vorläufigen, dem Selbstbewußtsein der Antike gemäßen Form, zum Abschluß gebracht wurde, seit jener Entdeckung gibt es überhaupt eine Philosophie als Wissenschafts- und Weltanschauungslehre. In der Philosophie des Deutschen Idealismus stellt sich der kontinuierliche Zusammenhang mit den Grundgedanken der antiken Philosophie dar. Kant war bekanntlich der Bahnbrecher zur Freiheit philosophischen Gestaltens. Wenn der heutige »Irrationalismus« glaubt, auf ganz neuer Grundlage die Probleme der Philosophie einer Lösung näherbringen zu können, so stellt sich der systematischen Forschung das unruhige Suchen zweifellos als bedeutsamer Wille zur Erkenntnis und zum Erfassen ihrer Bedingungen und Grundlegungen dar. Doch ist nicht zu verkennen, daß der »Irrationalismus« in seiner einseitigen Betonung der irrationalen Momente die Probleme wirklichen Denkens und Gestaltens und damit das Problem der Wirklichkeit überhaupt für die Erkenntnis allein nicht lösen kann. Nur aus der Erkenntnis des funktionalen Charakters des Begriffs, wie noch gezeigt werden soll, kann diese Einseitigkeit überwunden werden, und kann die daraus gewonnene Erkenntnis selbst als eine Stufe der Analysis zur Synthesis im Werden der Idee gelten.

Kant hatte mit seiner Fragestellung: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" einen Zusammenhang in der logischen Begründung wissenschaftlichen Forschens als Hypothese gesetzt und in seinen »Kritiken« den Zusammenhang zwischen Bedingendem und Bedingtem als notwendige Synthesis erkannt. Fichte beseitigte das »Gespenst« des »Dinges an sich« und Hegel unterzog die Gestalten des Begriffs einer dialektischen Prüfung. Zur Bestimmung der Allgemeinheit des Begriffs und des Ver-

Digitized by Google

hältnisses der Allgemeinheit zum Besonderen war die Wiederaufnahme der Kantischen Fragestellung Erfordernis. Bruno Bauch hat in systematischer Ordnung in der Analysis der Strukturformen der Wahrheit das gestaltende Prinzip des Seienden in der Allgemeinheit des Begriffs entdeckt. Mit dieser vorläufigen Vorwegnahme der Lösung jener Frage kann nunmehr zur Betrachtung der logischen Entwicklung übergegangen werden.

Bei richtiger Fragestellung, was das Urteil sei, stellt sich heraus, daß wir als Urteilende uns in der Beurteilung stets nach der Objektivität dessen richten müssen, was an und für sich Geltung hat, denn nur so kann unser Urteilen »Gültigkeit« gewinnen. »Die Geltung ist logische Voraussetzung für die Gültigkeit« (S. 37). Dieses an und für sich geltende Urteil, von dem das gültige Urteil seinen Wert als »Richtigkeit des Bewußtseins« empfängt, wird von Bruno Bauch als »logisches Urteil« bezeichnet. Das logische Urteil ist demnach das geltende Urteil schlechthin, gleichgültig ob wir es erfassen oder nicht. Von der Richtigkeit unseres Urteilens hängt es also ab, ob wir die Geltung des logischen Urteils erkennen. Unser »tatsächliches Urteil« kann richtig oder falsch sein. Die Beziehung zwischen logischem und tatsächlichem Urteil kann sich für die Erkenntnis nur im wissenschaftlichen Begründungszusammenhang als richtig erweisen. Und die Begründung dieses Zusammenhanges erfordert selbst eine höhere logische Gesetzlichkeit, die den zu beurteilenden Gegenstand und das urteilende Subjekt »zugleich« bestimmt, damit im Bewußtsein der Richtigkeit der Zusammenhang sich als notwendig erweise. Durch welches Prinzip nun diese Notwendigkeit als objektiv gesetzt im Bewußtsein der Richtigkeit sich ergibt, das ist die entscheidende Fragestellung einer Wissenschaftslehre, zu deren Lösung nunmehr herangegangen werden soll.

Im vorigen ist bereits die Unterscheidung zwischen logischem und tatsächlichem Urteil vollzogen worden, und zwar aus dem Grunde, weil der zu beurteilende Gegenstand in seiner objektiven Bestimmtheit von aller subjektiven Willkür frei für sich steht, den unser tatsächliches Urteilen in seiner an und für sich seienden Bestimmtheit erfaßt oder verfehlt. Das Ziel alles Erkennens besteht darin, etwas zu erkennen; den objektiven Fund macht die Erkenntnis aus. Um nun zu erkennen, was die Erkenntnis selbst sei, so müssen die Grundlagen, die Bedingungen der Erkenntnis ermittelt werden, welche Bedingungen »zugleich« auch den zu erkennenden Gegenstand bestimmen müssen, weil in der Erkenntnis der Gegenstand der Erkenntnis als mitgesetzt gilt. Unser Erkennen muß sich demnach nach den Kriterien der Wahrheit als Bedingungen der Erkenntnis und nach dem Gegenstande selbst richten. In dieser beziehungsgesetzlichen Bestimmtheit von Wahrheit und Gegenstand der Erkenntnis liegen die zwei Seiten des Erkenntnisproblems in objektiver Bedeutung. Auf das Subjekt des Erkennens bezogen stellt sich das Problem als die Subjekt-Objekt-Korrelation dar, für deren Lösung ein Prinzip gefordert wird, das als Kriterium der Wahrheit gelten kann. Wären Subjekt

Digitized by Google

und Objekt in der Erkenntnis selbst nicht beziehungsgesetzlich bestimmt, so wäre die Erkenntnis eines Gegenstandes unmöglich. Nur das Problem der Korrelation selbst kann die richtige Lösung herbeiführen. Zu diesem Zwecke ist die logische Bestimmung von Objekt und Subjekt nötig.

Bei logischer Bestimmung des Gegenstandes stellt sich heraus, daß der Gegenstand als das »Bezogene in der Beziehung" (S. 33) in Geltungsbeziehungen steht. Die Empfindung selbst, wie alles wirklich Gegenständliche und Wirkliche überhaupt, muß demnach in Geltungsbeziehungen eingeordnet sein. Von Br. Bauch werden diese das Wirkliche bestimmenden Geltungsbeziehungen als Kategorien bezeichnet. Die Kategorie wird als logische Funktion bestimmt. Die Sachverhalte, aus denen die Gegenstände gebildet sind, bestimmt die logische Funktion »durcheinander«. Die bestimmende Funktion ist dem besonderen Gegenstande gegenüber ein allgemeines Moment: sie bestimmt nicht bloß einen Gegenstand. Dadurch, daß »vermittelnde Geltungsbeziehungsfäden zwischen allen Gegenständen laufen, kann objektiv«, wie Br. Bauch einmal sagt, »keine gänzliche Heterogeneität zwischen allen Sachverhalten bestehen, so heterogen sie zunächst dem Subjekte erscheinen mögen«. Form und Inhalt an einem Gegenstande bilden immer die Einheit einer Funktion. Das Bedingungsverhältnis selbst zeigt ein allgemeines Moment als bestimmendes zu funktionaler Abhängigkeit. Die bestimmende Funktion ist dem Gegenständlichen immanent, weil sie die Sachverhalte »durcheinander« bestimmt, und transzendent, weil sie als »Ordnungsprinzip« selbst nicht gegenständlicher Art sein kann. Jede Kategorie, so wird von Br. Bauch gezeigt, bestimmt nur eine Seite des Gegenstandes. Der Gegenstand aber ist von einer Mehrheit von Kategorien konstituiert, und diese Mehrheit weist auf ein Prinzip hin, in dem die Kategorien eine Einheit bilden. Dieses logische Gebilde wird von Br. Bauch als transzendentaler Begriff bezeichnet. Der Begriff ist also nach Br. Bauch »Quellpunkt einer Mehrheit von kategorialen Geltungsdimensionen, Verknotung der nach verschiedenen Dimensionen von ihm aus oder nach ihm hin verlaufenden Fäden im Gesamtnetze der kategorialen Geltungsbeziehungen, die, weil sie eben einen Wechselzusammenhang bilden, nicht ohne ihn sind, wie er nicht ohne sie ist« (S. 235).

Mit dieser Bestimmung der Allgemeinheit des Begriffs ist Br. Bauch über alle bisherigen philosophischen Systeme weit hinausgegangen. Hegel selbst, der das Verhältnis der Allgemeinheit des Begriffs zur besonderen Inhaltlichkeit in die klaren Worte faßt: »Das Besondere hat die Allgemeinheit in ihm selbst als sein Wesen; insofern aber die Bestimmtheit des Unterschieds gesetzt ist und dadurch Sein hat, ist sie Form an demselben, und die Bestimmtheit als solche ist der Inhalt« (Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. v. G. Lasson, Bd. II, S. 248), hatte bereits den funktionalen Charakter des Begriffs der damaligen Abstraktionstheorie gegenüber eindeutig bestimmt, ohne jedoch die Struktur der Allgemeinheit selbst weiterer Analysis zu unterziehen. Die

Digitized by Google

Erkenntnis, daß die Begriffe als logische Zusammenhänge von Kategorien die gestaltenden Prinzipien des Gegenständlichen sind, weist auch auf richtige Bestimmung der Naturgesetze hin, die von Br. Bauch als »inhaltlich erfüllte Kategorienkomplexe« oder als allgemeine Begriffe erkannt werden. Der Begriff des Falles z. B. ist »selbst das Gesetz des Falles, das allgemeine Bildungsgesetz der Allheit aller besonderen Fallphänomene« (S. 256).

Nach dieser kurzen logischen Bestimmung des Gegenstandes und des Begriffs als konstituierenden Prinzips ist es nötig, unser Augenmerk auf die logische Bestimmung des Subjekts der Erkenntnis zu richten. Daß sich aus dem Objekt als solchem das erkennende Subjekt nicht bestimmen läßt, das ist die Einsicht, zu der der Materialismus des vergangenen Jahrhunderts geführt hat. Das erkennende Subjekt ist zunächst gekennzeichnet durch sein Bewußtsein, das sich aus Atombewegungen allein nicht verstehen läßt. Denn in allem Bewußtsein oder Denken, und zwar richtigem Denken, ist ein synthetisches Moment entscheidend, das sich im Urteilsakt zur Erkenntnis als bestimmend erweist. Wir urteilen aus einem logischen Grunde, wenn sich unser Bewußtsein auf die Momente seiner Bestimmung besinnt. Die Richtigkeit des Bewußtseins ergibt sich aus der Gültigkeit unsres Urteilens, das sich nach dem an und für sich Geltenden richten muß. Unser Urteilen muß sich also nach den Geltungsbeziehungen richten, durch welche die Sachverhalte der Gegenstände selbst zur Einheit bestimmt sind. »Damit wir in der tatsächlichen Urteilshandlung Vorstellungen einander zur Zusammengehörigkeit zuordnen können, müssen deren Inhalte bereits sachlich zusammengehören, einander also zugeordnet sein« (S. 148). »Der Grund der Zusammengehörigkeit im subjektiven Sinne liegt in der Zusammengehörigkeit im objektiven Sinne; der Grund für das Zuordnen und die Zugeordnetheit liegt in der Zuordnung selbst« (S. 149), die, logisch gefaßt, sich bei Bestimmung des Gegenstandes bereits als transzendentaler Begriff erwiesen hat. Unser Bewußtsein selbst als die Reflexion seiner auf sich selbst bezogenen Identität in den synthetisch gesetzten Momenten seines Fließens muß folglich durch die gleichen logischen Gesetzlichkeiten sich bestimmen lassen, durch die der zu erkennende Gegenstand bestimmt ist, wenn die Erkenntnis wahr sein soll. Wie aber die Wahrheit als solche, der Begriff, nicht der Gegenstand selbst ist, so sind auch Subjekt und Objekt identisch gesetzt, aber nicht absolut identisch, beide sind funktional bestimmt durch die übergreifende Gesetzlichkeit des Begriffs. Diese Erkenntnis unterscheidet sich also darin von der Identitätsphilosophie und vom »konkreten Begriff« Hegels, daß in der Identität die Synthesis, der Begriff, als bestimmendes Prinzip zur Identität von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis gefaßt wird. Der Begriff ist also niemals seiend, und das Seiende ist niemals der Begriff. Nur in der Erkenntnis charakterisiert »die Unablöslichkeit von Begriff und Seiendem das Bedingungsverhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit im Begriff ebenso als ein funktionales, wie als immanentes« (S. 287).

Digitized by Google

Auf die Konsequenzen, die sich für Br. Bauch aus der Begriffslehre ergeben, kann hier nur hingewiesen werden. Daß es im Gegenständlichen eine gänzliche Heterogeneität nicht geben kann, wurde bereits bei Betrachtung des logischen Urteils betont. »Alles, was wir heterogen zu nennen pflegen, ist nur ein infinitesimales Moment der Homogeneität in der Reihe logischer Kontinuation« (S. 456). Die logische Kontinuität als die Affinität der Begriffe bestimmt das Gesamtreich des Wirklichen zu »inhaltlich logischer Verwandtschaft« (S. 298), und zu funktionaler Abhängigkeit von der Ordnung der spontanen Begriffe. Die Kategorie der Limitation bedingt diese »Verwandtschaft« im Werdenden, indem sie den logischen Ort im Kategoriengefüge selbst bestimmt. »Die Limitation als Kategorie ist im allgemeinen Kategorienzusammenhange diejenige, die sich von einer zur anderen hinzieht und sie zusammenschlingt in den Begriffen, die als Begriffe sodann den Zusammenhang tragen und stiften« (S. 299).

Die Methodenlehre behandelt Br. Bauch in ausführlichen Kapiteln, worauf hier nur hingewiesen werden kann. Aus den vorhergehenden transzendentalen Erörterungen folgt, daß die Bedeutung des Transzendentalen darin liegt, die »Erfahrung möglich zu machen«, wie schon Kant gezeigt hatte. Denn »das Transzendieren ist gerade ein Hinführen von der Erfahrung zu den Grundlagen der Erfahrung« (S. 361). Für die Bestimmung des »Irrationalen«, jenes heute so modern gewordenen Schlagwortes, ergibt sich für Br. Bauch aus seiner Begriffslehre, »daß es keinen Sinn hätte, von Irrationalem auch nur zu reden, wenn dieses Irrationale einfach eine Negation des Rationalen, der Ratio, wäre, wenn das A-Logische einfach eine Verneinung des Logos bedeuten sollte« (S. 368). Denn die Individualität alles Besonderen folgt gerade notwendig aus der Unendlichkeit von »Geltungsbeziehungskomplexen und Material, — — — dessen rationale Bedingtheit hebt darum die Individualität alles Wirklichen, das immer ein Besonderes ist, nicht auf, sondern urgiert sie, indem es ihr in der ratio seine Notwendigkeitsgrundlage als Individualität gerade sichert« (S. 373).

Goethes Forderung, zu erkennen, daß »alles Faktische schon Theorie« ist, wird nur möglich, so geht aus der Begriffslehre von Br. Bauch klar hervor, auf Grund der Erkenntnis der Bedingtheit des Seienden. Nur auf Grund dieser Bedingtheit kann auch die Wertdarstellung im Wirklichen verständlich gemacht werden. Der objektive Wert zwar, wie Br. Bauch betont, ist selber nie wirklich; die Tat aber, die nur durch ihn sinnvoll ist, hat gerade durch diese Beziehung »Anteil« am Reiche der Ideen.

Was in dieser Notiz in aller Kürze gesagt werden konnte, ist nur ein Bruchteil dessen, was in »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit« von Br. Bauch systematisch behandelt wird. Es ergibt sich, das sollte gezeigt werden, die Notwendigkeit für jeden, der sich mit Philosophie gründlich beschäftigen will, daß er das hier besprochene Werk studiere und der Idee systematischer Ganzheit in eigenem philosophischem Denken einfüge. Die

Digitized by Google

Ideenlehre wird Br. Bauch in einem besonderen Werk behandeln.

Zeiden, den 1. März 1926.

A. Metter.

Klassische Stücke der Mathematik. Ausgewählt von Andreas Speiser. Verlag Orell Füßli, Zürich und Leipzig. 1925. 170 Seiten. Brosch. Fr. 9.—.

Alle diejenigen, die ohne Mathematiker von Fach zu sein, einen Zugang in den inneren Geist und die tiefere Problematik dieser Wissenschaft suchen und die ohne sich in die Einzelheiten einlassen zu wollen eine Vorstellung von dem Eigentümlichen mathematischer Denkweise und von den Grundfragen, die die ältesten ebenso wie die modernsten mathematischen Forscher immer gleichermaßen bewegen, gewinnen wollen, seien nachdrücklichst auf dieses eigenartige Büchlein hingewiesen. Der Verf. hat hier 24 Stücke aus verschiedenen Denkern ausgewählt und zusammengestellt, von denen jedes ein Grundproblem der Mathematik in einer klassisch zu nennenden und auch allgemein verständlichen Form behandelt. Das Buch beginnt mit einem prächtigen Fragment über das mathematische Wesen der Harmonie von dem Pythagoreer Archytas, der der älteste Mathematiker ist, von dessen Werken uns einige größere Bruchstücke überliefert sind. Es folgen dann einige Textstellen aus Plato über das allgemeine Wesen der Mathematik und ihr Verhältnis zur Metaphysik. Von Aristoteles ist die Erörterung über die Endlichkeit des Raumes aufgenommen, welche die ganze mittelalterliche Raumanschauung, wie sie sich vor allem in Dantes Werk (Stück 8) ausspricht, beherrscht, bis erst in der Renaissance durch Galilei, Descartes und Gassendi (Stück 13) die entgegengesetzte Ansicht Demokrits, Epikurs und Lukrez von der Unbegrenztheit des Raumes die Oberhand gewinnt. Durch gut ausgewählte Stücke über den Euklidischen Raum ist dann Euklid vertreten. Einige Lehrsätze aus des Archimedes »Quadratur der Parabel« zeigen, wie dieser größte Mathematiker des Altertums das Problem der Integration behandelt hat. Stücke aus Dante, Leonardo, Kepler, Goethe bilden den Uebergang zur eigentlichen modernen Mathematik, deren Problemkreis durch klassische Erörterungen von Descartes, Pascal, Jakob und Daniel Bernouilli, Saccheri und Euler umschrieben wird. In die modernsten Ansichten und Probleme der Mathemathik führen schließlich Stücke aus A. Einstein, J. J. Sylvester, J. Hjelmslev ein. So ist es einem am Ende des anregenden Büchleins, als hätte man gleichsam durch die bedeutendsten Meilenzeiger ein anschauliches Bild von dem Weg erhalten, den diese königliche Wissenschaft im Laufe der Jahrtausende zurückgelegt hat. Man wünschte, daß Mathematiker öfter so dem Nichtmathematiker einen Blick in die eigentümliche innere Problematik ihrer Wissenschaft und in ihre eigenen Anschauungen von ihr tun ließen. Der klärende Aufsatz von Hermann Weyl über »die heutige Erkenntnislage in der Mathematik« (Symposion I, 1) zeigt, daß die Mathematiker auch sonst heute bereiter sind, diesem Wunsch entgegenzukommen. Wie dank-

Digitized by Google

bar ist der Philosoph für jede solche Anregung, wo die heutige Lage der Philosophie mehr wie je engste Fühlung mit allen Einzelwissenschaften und ihren aktuellen Problemen verlangt.

Heidelberg. E. Frank.

Digitized by Google

Digitized by Google

VOM PROBLEM DER IDEE.

EINE ANALYTISCHE UNTERSUCHUNG AUS ANLASS DES BAUCH'SCHEN WERKES »DIE IDEE«[1].

VON

RICHARD HÖNIGSWALD (BRESLAU).

I.

1. Das Problem der Idee hat das Schicksal, an den Begriff der Wahrheit geknüpft zu sein. Wie immer man es auch wenden, unter welchem geschichtlichen Aspekt man es auch immer betrachten mag — stets erweist es sich als die Frage nach den Gründen, aus denen »Wahrheiten« zusammenstimmen, d. h. als System »möglich« sind. So deckt sich das Problem der Idee auf eine gewisse Weise geradezu mit dem der Wahrheit. Denn darin liegt ja das Besondere und Eigentümliche der Wahrheit, daß ihr Bestand — in einem doppelten Sinn — an eine mögliche Vielzahl und Mannigfaltigkeit von »Wahrheiten« geknüpft erscheint. Einmal in dem, daß jede Wahrheit zu anderen in einem Verhältnis eindeutiger Zuordnung stehen muß, sei es, daß sie aus ihnen »folgt«, sei es, daß sie aus ihr folgen, sei es schließlich, daß sie mit anderen Wahrheiten einen alle umschließenden gemeinsamen Zusammenhang fordert; sodann aber in dem, daß jede Wahrheit einen wohlumrissenen Geltungstypus ausprägt und unbestimmt bleiben müßte, wenn nicht dieser ihr Geltungstypus einer Gemeinschaft anderer Geltungstypen, mit Wahrheiten von ganz anderem Gefüge, eingegliedert wäre. Nicht ohne Grund spricht man denn auch von wissenschaftlichen, ästhetischen oder religiösen »Wahrheiten«, jeden einzelnen Wahrheitstypus an dem Begriff des anderen messend und somit jede einzelne Wahrheit innerhalb der einzelnen Typen

1) Bruno Bauch, Die Idee, Leipzig 1926, Verlag Emanuel Reinicke, VI u. 270 S.

Digitized by Google

im Sinne der Mannigfaltigkeit und systematischen Einheit aller bestimmend.

2. Die Idee bedeutet also den Grund, aus dem Wahrheit nur als Funktion einer Mannigfaltigkeit von Wahrheiten möglich ist. An der Idee und vermöge der Idee bestimmt sich m. a. W. die Wahrheit. Die Idee erweist sich als der notwendige Gesichtspunkt, den Begriff der Wahrheit von dem System der Wahrheiten her, und damit den Sinn und das Gefüge dieses Systems selbst, zu bestimmen. Das alles aber kann nicht ohne bedeutsame Folgen bleiben auch für den Begriff der Philosophie. Denn Philosophie ist ja im umfassenden Sinn des Wortes Wissenschaft von dem Begriff der Wahrheit, Wissenschaft von dessen Bedingungen; ebendarum aber auch, zum Unterschied von jeder anderen Wissenschaft, Theorie ihrer eigenen Begriffsbildung. Einer Wissenschaft von der Wahrheit überhaupt muß ihr eigenes Recht in jeder Phase ihrer Entwicklung Problem werden. Sie ist eben zugleich Geschichte und Theorie ihres eigenen Problems. So erweist sich denn das Problem der Idee als das der Philosophie; ebendeshalb aber auch als philosophische Grundfrage.

3. Von diesen sachlichen Voraussetzungen her mag nun das Werk, das den äußeren Anlaß dieser Betrachtungen darstellt, ins Auge gefaßt werden. Denn was dessen Verfasser bewegt, ist nicht sowohl die Absicht, philosophiegeschichtliche »Gegebenheiten« darzustellen oder zu analysieren; er strebt vielmehr nach Umgrenzung eines streng systematischen Problembereichs, er sucht einen »Terminus«, um diesen Problembereich eindeutig und endgültig zu kennzeichnen. Drängt der Beweisgang trotzdem immer wieder zu einer Auseinandersetzung mit der Ideenlehre Platos, so erklärt sich das aus deren fast einzigartiger problemgeschichtlicher Stellung. Platos Ideenbegriff umspannt in der Tat, wenn auch unter besonderen geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen, den gesamten Bereich der systematischen Aufgaben, den es hier zu bewältigen gilt. Und so erscheint es nur als eine elementare sachliche und historische Notwendigkeit, daß sich das Problem der Idee an einer Kritik der Mißverständnisse entfaltet, die den Sinn der platonischen Lehre bis auf den heutigen Tag zu verdunkeln drohen.

4. Die Idee ist *χωρὶς τῶν ὄντων*. Selbst *ὄν*, kann sie ebendeshalb nicht von der Art dieser *ὄντα* sein. Freilich ist sie auch nicht, wie man leicht glauben möchte, *ὄν* im psychologischen Verstande; sie ist nicht »nur Vorstellung«. Denn wäre sie es, so wäre sie wieder nicht *χωρὶς τῶν ὄντων*. »Seiend und nicht seiend, nicht seiend und eigentlich und wahrhaft seiend, außer dem Seienden und in dem Seienden, dem Seienden

Digitized by Google

beiwohnend, darum in dem Seienden, dem Seienden beiwohnend und doch über dem Seienden — so stellt sich die Idee als Problem dar«[1]). Oder anders: Sie ist die Ueberwindung dieser Gegensätzlichkeiten, sie ist Einheit und Synthesis aller dieser Momente. Solche Funktion der Synthesis nun — nichts anderes bedeutet darum auch die »Wirklichkeit« der Idee. Diese Wirklichkeit der Idee ist daher nicht »empirisch«, denn die Idee steht ja *χωρὶς τῶν ὄντων*. Allein auch metaphysisch kann sie nicht genannt werden. Denn der Begriff der metaphysischen Realität entbehrt strenger methodischer Bestimmtheit. Das bedeutet freilich nicht, die platonische Grundthese von der notwendigen Beziehung zwischen Idee und Erfahrung würde geleugnet oder auch nur in Frage gestellt. Das bedeutet nur, daß die Natur dieses Zusammenhangs für das Sein der Idee andere als metaphysische Valenzen fordere.

5. Je klarer man sich nun darüber wird, um so gewaltiger erhebt sich vor einem das Problem der Idee selbst. Man ahnt die Fülle der Aufgaben, die in der Frage nach der Besonderheit des Seinswertes der Idee beschlossen sind. Man erkennt aber auch, wie wenig hier die vielgebrauchte Wendung von einem »idealen Sein« der Ideen zu fördern vermag. Was eigentlich ist denn dieses »ideale Sein«? Ein vergleichsweise komplexer Ausdruck für den elementaren Gedanken, daß die Idee nicht Nichts, daß sie zwar nicht wirklich, aber von der »Subjektivität« unterschieden sei. Das ist gewiß nicht wenig, wenn man es versteht, daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen; dagegen mehr als dürftig, solange es lediglich ein »geistiges Ruhebedürfnis« bekundet, solange es nur auf eine »letzte Starrheit« verweist, deren Funktion darin beschlossen erscheint, dem Subjekt als ein »Etwas«, worauf es sich zu »richten« vermag, gegenüberzutreten.

6. Drei Motive spielen hier ineinander. Das eine geht aus auf eine schrankenlose Verallgemeinerung des Gegenstandsgedankens; das andere betrifft die erkenntnistheoretische Stellung der Mathematik; das dritte endlich zielt auf die Bestimmung der Idee. Alle drei aber begründen eine und dieselbe kritische Frage: Welche Bedingungen erfüllt in jedem von ihnen jenes dem »Subjekt« gegenübertretende »Gegenständliche«? Welche Bewandtnis hat es überhaupt bei einem jeden von ihnen mit der entscheidenden Beziehung des »Gegenübertretens«? —

Hinsichtlich des ersten Motivs, wir nennen es mit einem herkömmlichen Wort das »gegenstandstheoretische«, darf man sich wohl kurz fassen. Die grundsätzlich schrankenlose Ausdehnung des Gegen-

1) Bauch, S. 7 f.

Digitized by Google

standsbereichs, die hier vorliegt, ward durch ein schweres Opfer erkauft. Die gegenstandstheoretische Forderung steht und fällt nämlich mit zwei Gedanken. Der Gegenstand soll dem »Subjekt« gegenüber in seiner schlechthinnigen Selbstgenugsamkeit erfaßt und es soll seinem Begriff dadurch der denkbar größte Inhalt gegeben werden, daß man die bloße Möglichkeit, sich auf den Gegenstand zu »richten«, als letztes Kriterium aller Gegenständlichkeit einführt. Das aber bedeutet: Man trennt den Gegenstand in scheinbar exaktester Erfüllung der Bedingungen seines Begriffs vom »Subjekt«, überantwortet dieses letztere damit grundsätzlicher Unbestimmtheit, und sieht es dennoch wieder als einzigen Maßstab der Gegenständlichkeit an. Oder kurz: Man dogmatisiert und psychologisiert zugleich den Begriff des Gegenstandes und den des »Subjekts«. Eine Theorie des Gegenstandes gipfelt jetzt nicht mehr in den Bedingungen, unter denen dieser »möglich« ist; sie erschöpft sich vielmehr in einer Aufzählung verschieden gestalteter Gegenstandstypen, die sich grundsatzlos vermehren lassen, je nach den Typen der Erlebnisse, vermittels deren ich mich auf sie »richte«. Und eine Theorie des Subjekts wäre auf gegenstandstheoretischem Boden folgerichtig nur insoweit eine Theorie des Gegenstandserlebens, als das Erleben hier kurzweg als Gegenstandskriterium betrachtet wird. Gewiß, auch dem Gegenstandstheoretiker bedeutet ja Erleben allemal Erleben »von Etwas«. Allein, in dem Gefüge dieses »Etwas« offenbart sich ihm so wenig die Bedingung des Erlebens, als sich ihm gerade in dem Erleben Problem und Bedingungen der Gegenständlichkeit ausprägen. Es handelt sich hier eben noch nicht um eine im definierten Sinn des Wortes letzte Wechselbeziehung der Begriffe »Gegenstand« und »Erleben«, also darum, Gegenstand und Erlebnis in der umfassenden Norm einer Korrelation zu umspannen. Das aber führt sofort zu weiteren wichtigen Konsequenzen. Den Begriff des Gegenstandes »dogmatisieren« und »psychologisieren« bedeutet so viel, wie ihn grundsätzlich »isolieren«. Denn ein Gegenstand, dessen höchster, eben seine Gegenständlichkeit verbürgender Maßstab lediglich der ist, daß ich mich auf ihn »gerichtet« weiß, steht außerhalb jener Beziehungsgemeinschaft der Gegenstände, die Methode heißt. Zwar würde ja eine eindringende kritische Analyse der Begriffe »Gerichtet-Sein« und »Erleben« deren ursprüngliches Verhältnis zu dem der Methode nicht verkennen können [1]). Auf dem Boden der Gegenstandstheorie aber vermißt man jede Möglichkeit auch nur des leisesten Ansatzes für solche Analyse. Denn so wenig wie »der Gegenstand«, wird hier »das Erleben« Problem.

1) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, Leipzig und Berlin 1925.

Digitized by Google

Es ist eben »Tatsache«, nach deren Stellung in einem System möglicher Tatsachen auch nur zu fragen, dem Grundsatz widerstritte, daß der Gegenstand durch den Akt allein, der sich auf ihn richtet, bestimmt sei. Die grundsätzliche Isolierung der Gegenstände nun, ob sie gleich niemals in der Absicht des Gegenstandstheoretikers liegen, ja nicht einmal folgerichtig durchgeführt werden kann, bedeutet grundsätzlichen Verzicht auf Bestimmtheit. Denn grundsätzliche Methodenfremdheit kommt grundsätzlicher Unbestimmtheit gleich. Der Gegenstandstheoretiker kennt keine Schranke des Gegenstandsbereichs, weil er diesen Bereich nicht nach Prinzipien zu gliedern und zu umgrenzen vermag. Unter seinen Händen, verführe er nur konsequent, löste sich der Gegenstand gleichsam in nichts auf; denn mit seinem Verhältnis zum Begriff der Gegenständlichkeit verlöre er Sinn und Bestand. Er würde in der Tat zu einer »letzten Starrheit«, er wäre der Dialektik der Wahrheitserkenntnis entrückt. Das ist der tiefste Grund, aus dem der Begriff des »idealen Seins« versagt: er erfüllt einfach die Bedingungen des Gegenstandsgedankens nicht, er widerspricht den Voraussetzungen, an die die Bestimmtheit eines Gegenstandes geknüpft erscheint. Nie kann sich daher auch die Idee, soweit sie Inbegriff dieser Voraussetzungen, oder allgemeiner: Korrelat der Wahrheit ist, als »ideales Sein« erschöpfend kennzeichnen.

7. Ja, ist denn aber die Idee, so darf man fragen, überhaupt Gegenstand? Genügt sie als Idee den Bedingungen einer besonderen methodologischen Bestimmtheit? Wir stellen diese Fragen in einer wohlbegründeten Absicht. Wir fragen genauer: Ist etwa die Seinsform m a t h e m a t i s c h e r Setzungen der adäquate Ausdruck für Seinsart und Seinsbestimmtheit der Idee? Ist die Idee von der Art des mathematischen Gegenstandes? Gewiß, auch in der Mathematik tritt der Gegenstand dem Subjekt in voller Selbstgenugsamkeit gegenüber. Ja man darf es geradezu aussprechen: In keinem Gegenstandsbereich erscheint diese Selbstgenugsamkeit schärfer ausgeprägt als hier. Denn alles vollzieht sich hier im Gegenständlichen. Gelten doch hier Beweis und Notwendigkeit alles, Tatsachen und Meinungen nichts. Allein, der Träger dieser Notwendigkeit, das, woran sie haftet, genauer: vermöge dessen sie recht eigentlich besteht, ist der Sinn einer Beziehung. Es bleibt eine Frage für sich, und erforderte eine eigene Begründung, welchen Bedingungen dieser Sinn zu genügen habe. Als sicher aber darf gelten, daß er schon als Repräsentant einer besonderen Ordnungsbestimmtheit B e z i e h u n g ist, daß er anders gesagt an den Bestand einer S e t z u n g geknüpft erscheint. Der mathematische Gegenstand ist eben »produziert«; d. h. er ist Gegenstand, nicht weil und

Digitized by Google

sofern er — von jemandem, von vielen, von »allen« — tatsächlich gesetzt wird, sondern er schließt als Gegenstand den Gedanken der Setzung ein, er entfaltet seinen gegenständlichen Sinn gemäß der Norm und dem Begriff möglicher Setzungen; diese erweisen sich als Korrelate seiner methodologischen Besonderheit. Der Gedanke des Vollzugs einer Beziehung ist es, woran sich der Sinn des mathematischen Objekts offenbart; in und an »Operationen« allein gestalten sich mathematische Gegebenheiten. Man kennt jenes eigenartige und für die Mathematik geradezu bezeichnende Zusammen von höchster Freiheit — man verwechselte sie oft genug mit »Willkür« — und gegenständlicher Gebundenheit in der Wahl der Ansätze; das charakteristische Ineinander von Setzung und Geltung, kurz den methodologisch einzigartigen Sachverhalt des Axioms. Er ist der mathematisch greifbare Ausdruck dessen, was sich der erkenntnistheoretischen Analyse als »Produktion« des Gegenstandes darstellt. Zugleich aber verweist er auf die besonderen Gründe, den mathematischen Gegenstand jedem beliebigen Denkbaren gegenüber klar und prinzipiell zu unterscheiden. Der mathematische Gegenstand ist nicht nur deshalb Gegenstand, weil er eben auch »Etwas« ist, worauf ich mich zu »richten« vermag, sondern er ist Gegenstand, weil ich ihn besonderen Bedingungen gemäß, d. h. nach Maßgabe bestimmter methodischer Grundsätze, »produziere«. Es sind dies Grundsätze, in denen sich der Begriff der Erkenntnis selbst, in denen sich die Bedingungen der Gegenständlichkeit mit besonderer Beziehung auf diejenigen der Erfahrung ausprägen. Daß nun in der Mathematik Geltung, also Gegenständlichkeit, in dem dargelegten Sinn allemal Setzung bedeutet, begründet für den »Gegenstandstheoretiker« vielleicht den Schein eines Rechtes, dem mathematischen Gegenstand nur jenes »ideale Sein« eines beliebigen, gedachten »Etwas« nachzusagen. Daß aber für die Mathematik auch und vor allen Dingen das Umgekehrte gilt, daß in ihrem Bereich Setzung stets so viel bedeutet, wie Geltung, das unterscheidet den mathematischen Gegenstand grundsätzlich von jedem anderen »ideal Seienden«. Im Bereich der Mathematik ist eben Sinnbestimmtheit bereits Gültiges. Man kann ein mathematisches Gebilde gar nicht »meinen«, also auch nicht sich auf es »richten«, wenn es nicht zugleich auch gelten soll. Kein mathematisches Gebilde, das sich, sofern es nur »gemeint« ist, nicht auch als ein spezifischen Kriterien gemäß Bestimmtes, Wahres und in diesem Sinne »Seiendes« darstellte. Darin liegt die Besonderheit der »Produktion« des mathematischen Gegenstandes, darauf gründet sich das Recht des Kantischen Gedankens der »reinen Anschauung«, als der logischen Quelle mathematischer

Digitized by Google

Gegenstandsbestimmtheit überhaupt. Ja, vielleicht gilt geradezu der Satz: Wo Gemeintsein Gelten bedeutet, da ist Mathematik.

Und noch eines! Die »Einmaligkeit« des mathematischen Objekts, wie etwa der Zahl, darf als anderer Ausdruck für diesen »produzierten« Charakter der Mathematik betrachtet werden. Die einzelnen Zahlen sind als Zahlen einmal. Aber eben als Zahlen! D. h. ihre Einmaligkeit bedeutet nicht »Individualität«, sondern »Singularität«[1]). Sie sind in ihrer Allgemeinheit konkret, also nicht Ergebnisse der Abstraktion, sondern Repräsentanten eines besonderen methodischen Verhaltens, demzufolge sie als Bedingungen möglicher Erfahrung gelten, sofern sie eben gesetzt, d. h. produziert sind.

8. Gewiß, die Idee als Gesichtspunkt für die Bestimmung der Wahrheit, als Richtmaß des Wahren betrachtet, teilt mit dem mathematischen Gegenstand den nicht-erfahrungsmäßigen Seinswert. Allein zum Unterschied von diesem Gegenstand bedingt die Idee Geltung, ohne Gültiges zu sein, oder vielleicht besser: sie ist Gültiges, sie »ist« überhaupt, weil und sofern sie die Geltung eines Gültigen verbürgt. Gerade das freilich entrollt die Frage nach der systematischen Identität zwischen Idee und mathematischem Gegenstand unter tieferen Gesichtspunkten nur aufs neue. Denn wenn es platonisch geredet die Funktion der Mathematik ist, die »Erscheinungen« in das feste Netz gegenständlicher Ordnungen zu bannen und sie so dem Zufall zu entreißen, sie zu »erretten«; wenn weiterhin sich der Sinn mathematischer Einsichten als an die unmittelbare oder mittelbare Erfüllung der Bedingungen dieser Funktion geknüpft erweist, dann verbürgt auch Mathematik, wenigstens im Hinblick auf bestimmte Gegenstände, Geltung, dann bedeutet auch das mathematische Objekt selbst, obschon nur in Rücksicht auf einen methodisch umgrenzten Gegenstandsbereich, zugleich Möglichkeitsbedingung. Trotzdem unterscheidet sich das mathematische Objekt wesentlich und entscheidend von der Idee. Denn es besitzt ein besonderes methodologisches Gefüge; es »ist« überhaupt nur vermöge einer besonders gegliederten, besondere methodologische Bedingungen erfüllenden Fragestellung. Seine Funktion, Möglichkeitsbedingung zu sein, setzt eben die Mathematik als besondere Wissenschaft voraus, oder was dasselbe bedeutet: sie repräsentiert gewissen Gegenständen, nämlich denjenigen der Erfahrung gegenüber den Gedanken der Gegenständlichkeit, nur sofern es sich in ihr selbst um Gegenstände von bestimmter Art handelt. Sie ist, wenn man es einmal so ausdrücken wollte, der Natur gegenüber »formal«, sofern sie

1) Bauch, a. a. O. S. 69.

Digitized by Google

sich selbst dem allgemeinsten Gedanken der Gegenständlichkeit gegenüber als »material« ausweist. Mathematik bedeutet eine Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, sofern sie zugleich selbst innerhalb des Systems der Wissenschaften ihre Stelle hat. Für die Idee trifft diese Voraussetzung nicht zu. Die Wissenschaft von der Idee, man mag sie nennen wie immer, ist nicht eine Wissenschaft unter anderen, sondern eine Wissenschaft von allen anderen. Mathematik fordert auf bestimmte Weise diese Wissenschaft, weil sie eine Begründung ihres eigenen Verhältnisses zur Erkenntnis der Natur fordert. Sie fordert damit den Begriff der Idee. Ebenso gewiß aber kann der Begriff ihrer Gegenstände nicht mit dem der Idee zusammenfallen. Auch Mathematik schließt einen Bezug auf die Bedingung alles dessen in sich, was Wissenschaft, ja mehr noch, was »Wahrheit« heißt, und dasselbe, was Mathematik dieser Bedingung gegenüber kennzeichnet, dasselbe unterscheidet sie auch von dem Erkenntnisbereich der Idee. Oder anders: Ein höchstes Prinzip verbindet die Gegenstandsbereiche, deren Möglichkeitsbedingung sie, die Mathematik selbst, darstellt, mit eben der Mathematik. Zugleich aber schafft es ein eindeutiges Verhältnis zwischen ihr, der Mathematik selbst, und allem, was in irgendeinem Sinn des Wortes »wahr« genannt werden kann.

9. Dieses höchste Prinzip nun bedeutet einen eigentümlichen, wohlzubestimmenden Bezugspunkt: es ist, im logischen Verstande ein »Terminus«, der der theoretischen Kennzeichnung harrt. Und solche Kennzeichnung erfährt dieser in dem Begriff der Idee. Die Idee stellt sich als der jeglicher Bestimmtheit eines Gegenstandes übergeordnete Gedanke der Gegenständlichkeit selbst dar; als die alle Wahrheit und jede Funktion der Wahrheit, also auch »Wert« und »Wirklichkeit«, umspannende Bedingung, deren »Sein« recht eigentlich durch kein Prädikat mehr bestimmbar erscheint, weil es selbst den grundsätzlich letzten Sinn aller Prädikation ausmacht.

10. Man wird nun finden, daß zu diesem Sinn mehr gehöre, als der bloße Gedanke der Gegenständlichkeit. Es scheint, als müßte in der Idee auch die besondere Form und die ganze Fülle der Bestimmtheit des Gegenstandes seine Repräsentation finden und als genügte der allgemeine Gedanke der Gegenständlichkeit dieser Bedingung an sich noch nicht. Indessen, diese Voraussetzung trifft, genau besehen, nicht zu. Oder vielmehr die Begriffe der Gegenständlichkeit und der Bestimmtheit sind so wenig voneinander zu trennen, wie die Ganzheit des Urteils von seinem Anspruch auf Geltung. Nur ein als Ganzheit, als Sinn, d. h. als »Inhalt« bestimmtes

Digitized by Google

oder als bestimmbar gedachtes Urteil erhebt diesen Anspruch und nur an einem »Inhalt« gestaltet er sich. An der Bestimmtheit allein haftet die Gegenständlichkeit und nur als Gegenständlichkeit offenbart sich Bestimmtheit. Nur von »etwas« kann prädiziert werden, daß es »ist«, und dieses »ist« wieder hat Sinn und Bestand nur im Hinblick auf jenes »etwas«. War also oben die Idee als der jeglicher Bestimmtheit eines Gegenstandes übergeordnete Gedanke der Gegenständlichkeit bezeichnet worden, so soll das nur den unaufhebbaren Wechselbezug der Motive »Gegenständlichkeit« und »Bestimmtheit« ausdrücken. Gegenständlichkeit schließt so notwendig Bestimmtheit in sich, wie die Urteils g e l t u n g die Urteils s e t z u n g, wie der Begriff des Urteilsgefüges den Gedanken des Urteilsvollzugs. Es ist kein Zufall, daß die platonische Idee, diese klassische Ausprägung des Motivs, ebenso Geltung wie die Umstände der Geltend m a c h u n g umfaßt; das *ἀνυπόθετον* und die *παρουσία* genau so wie *ἀνάμνησις* und *ἔρως*. So offenbart sich denn in dem Motiv der Gegenständlichkeit der volle Sinn der Prädikation. Ihn erfassen, bedeutet daher so viel, wie den Begriff aller Bestimmtheit überhaupt, wie Begriff und Sein der Idee selbst begreifen. Das Sein der Idee erschließt sich an dem Sein des Gedankengefüges, in dem sich jeweils Gegenständlichkeit gestaltet. Es ist dies das Sein der möglichen Arten des Progressus, a n und i n dem, v e r m i t t e l s dessen Wahrheit überhaupt erst »ist«, und das selbst wieder nur Bestand hat als Ausprägung jenes Seins der Wahrheit. Es handelt sich um das Sein einer Ordnung von Gedanken. Die Idee erscheint als das Prinzip, gemäß welchem solche Ordnung ist; und die Idee selbst wieder »i s t« überhaupt nur gleichsam als Bürge, d. h. mit Bezug auf die Möglichkeit jener Ordnung.

11. Es läge im Hinblick auf das Wort »Progressus« nahe, wäre aber durchaus abwegig, jene Ordnung durch ein lineares Schema wiedergeben zu wollen. Bilder versagen hier nicht nur, sie behindern und lähmen geradezu den Beweisgang. Der »Progressus«, wie er hier verstanden werden muß, bedeutet eben den durch — gegenständliche — Prinzipien beherrschten Zusammenhang von Gedanken; oder anders ausgedrückt das durch gegenständliche Prinzipien bestimmte und so den Sinn dieser Prinzipien selbst wieder bestimmende Denken. Er bedeutet also zugleich Zeitliches und Zeitloses, zugleich Vollzug und Sinn des Vollzugs, das Sein der Akte jeglicher Bestimmung und die auf jenes Sein angewiesene Bestimmtheit als solche. Jener »Progressus« ist so wenig ein »lineares« Gebilde, als ja der Begriff des Vollzugs nichts darüber aussagt, welche Mannigfaltigkeit von Prinzipien ein Sinnerlebnis kennzeichnet, welche Bestimmtheiten in

Digitized by Google

einem Akte der Bestimmung miteinander interferieren, bzw. wann der Vollzug eines Sinnerlebnisses beschlossen ist.

12. »Sinnerlebnis« aber bedeutet hier Erlebnis überhaupt. Denn das Erlebnis ist stets und notwendig ein Sinnbezogenes, genauer: ein Sinndifferentes. Nur mit Bezug auf die Möglichkeit eines Sinnkriteriums erlebe ich überhaupt, mag dieses Kriterium nun einem Einzelerlebnis als solchem gelten, mag es sich erst auf eine spezifische Gemeinschaft von Einzelerlebnissen beziehen können. Denn immer nur in Rücksicht auf jene Möglichkeit kann von einer Verflechtung der Erlebnisse »in mir«, d. h. von deren Gemeinschaft die Rede sein. Ja, daß sie »in mir« sich verflechten, das eben bedeutet gerade den Sachverhalt möglicher Sinnbezogenheit: ihr gemeinsamer Bezug auf »mich« kommt dieser Sinnbezogenheit schlechterdings gleich. Er repräsentiert die Möglichkeit einer als Ganzheit erlebten, erlebnishaft »überschaubaren« oder zu überschauenden Ordnung. Ordnung als Erlebnis aber ist Sinn, natürlich auch dann, wenn sie in dem Erleben der Abwesenheit einer Ordnung bestehen sollte. Möglicher Sinnbezug aber bedeutet zugleich möglichen Gegenstandsbezug. Nicht freilich als ob Sinn und Gegenstand ohne weiteres zusammenfielen, sondern so, daß ein geltungs-, d. h. wahrheits u n bezogener Sinn kein Sinn wäre.

13. Es ist klar, daß eine umfassende Analyse dieser Zusammenhänge mitten hineinführen müßte in eine Theorie des Gegenstandes und der Psychologie. Nur sie vermöchte vor allem auch in die Frage nach den letzten Voraussetzungen, die das Verhältnis zwischen Erlebnis, Sinn und Gegenstand beherrschen, weiterhin in das Problem einer Mannigfaltigkeit möglicher Gegenstands- und Sinndimensionen einzudringen. Welche Komplexion aber auch diese Theorie aufweisen mag, sie wird an allen entscheidenden Punkten auf den Begriff des Erlebens zurückgreifen müssen, oder genauer, sie wird überall die Frage nach einem Prinzip zu stellen haben, gemäß welchem ein mögliches Mannigfaltige — und Mannigfaltiges ist immer ein Mannigfaltiges des möglichen Erlebens — den allgemeinsten Bedingungen der Bestimmbarkeit unterliegt. Denn mannigfaltig ist, was als solches begriffen, also nach einem Prinzip der Einheit unterschieden und damit auch wieder verknüpft, d. h. in seiner Unterschiedenheit und Vielheit bestimmt ist. Bestimmbarkeit aber bedeutet zum mindesten den Bezug auf Gegenständlichkeit, in diesem Sinne also Bedingtheit durch die Idee. Mannigfaltiges als das Mannigfaltige eines möglichen Erlebens offenbart notwendig Bedingungen der Gegenständlichkeit und der Gegenstand wieder erscheint nur vermöge des Verhältnisses

Digitized by Google

zu seinem Vollzug im Erlebnis eines Mannigfaltigen möglich. Der Begriff des Mannigfaltigen bestimmt sich durch die im Gegenstandsgedanken selbst angelegte »Affinität« des Denkens zur Wahrheit. Der theoretische Ausdruck dieser Affinität aber und damit das höchste Prinzip der Definition der Begriffe des Erlebens sowohl, wie des Gegenstandes ist die Idee.

II.

1. So besteht denn zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit, wie Bauch klar hervorhebt, kein »Wirkenszusammenhang«. Die Idee wirkt nicht auf das Wirkliche, sie ist wirksam an ihm, indem sie dessen Begriff oder, was dasselbe bedeutet, dessen Gefüge bestimmt. »In der Struktur des Wirklichen, daß es also weder völlig ungleichartig, heterogen, noch völlig gleichartig von identischer Einerleiheit und Einzigkeit ist, beruht es, zunächst von uns als denkenden und erkennenden Subjekten aus gesehen, daß wir überhaupt von Ideen sprechen können«[1]).

In seiner Bestimmtheit ist das Sein des Empirisch-Wirklichen jedem Anders-Sein entgegengesetzt und in der Beziehung dieser Entgegensetzung gewinnt gleichsam jene Bestimmtheit sich selbst. Die »Heterologie« des Seins wird — Bauch übernimmt diesen Ausdruck R. Kroners[2]) mit warmer Zustimmung — zur »Heautologie«. Als Rechtsgrund dieser dialektischen Beziehung nun ist die Idee zugleich deren definierendes Prinzip, d. h. sie ist ursprünglich, wie der Sinn dieser Beziehung selbst. Ja, weil Bestimmtheit stets Beziehung bedeutet, löst sich in der Idee alle vermeintliche Starrheit des Seins. Bestimmtheit aber bedeutet Beziehung, denn »das ‚Ist' ist selbst Beziehung«[3]). Der Gegenstand »ist«, sofern er die Bedingung erfüllt, Beziehungen zu genügen, und die Idee bedeutet in dem weitesten und methodisch tiefsten Sinn Inbegriff und Möglichkeit jener Bedingung. Ihr Geltungs- und Sinnbereich greift daher über die der Kategorie und des Begriffs recht eigentlich hinaus. Kategorien erschöpfen sich in der Funktion, »objektive Geltungsbeziehungen« zu sein, die Zusammenhang und Gegenständlichkeit der Empfindungen vermitteln. Sie kennzeichnen den Gegenstandsbezug gewisser Erlebniskomplexe in einer bestimmten Hinsicht, damit natürlich auch die Erlebniskomplexe selbst und deren Elemente als solche. Der Gegenstand aber muß nicht nur, wie durch die Kategorie, in einer Hinsicht, er muß

1) Bauch, a. a. O. S. 41.

2) Richard Kroner, »Anschauen und Denken«. Logos XIII, S. 125 f.

3) Bauch, a. a. O. S. 84.

Digitized by Google

in allen Beziehungen, d. h. als »Ganzes« konstituiert sein. Es muß für ihn ein »funktionales Bildungsgesetz« angegeben werden können, das der Kategorie, aber auch dem Gedanken eines bloßen »Zusammen« von Kategorien und kategorialen Bestimmungen noch nicht gleichkommt. Dieses Bildungsgesetz nun markiert einen besonderen logischen Terminus. Er heißt »Begriff«. So bedeutet der Begriff zum Unterschied von der Kategorie, aber deren Bedingungen gemäß, eine neue Ordnung der Bestimmtheit, er stellt sich als die »allgemeine Bedingung der Besonderheit«[1]) dar und schafft damit eine Gliederung, die der Kategorie als solcher noch fremd bleibt.

2. Beide aber, Kategorie und Begriff, verweisen vermöge verwandter Bedingungen auf die Idee. Und diese Bedingungen wieder verkörpern sich in dem Motiv der Ganzheit. Es beherrscht in gleichem Maße Kategorie und Begriff. Es offenbart sich in dem System der Kategorien, in deren notwendigem Bezug auf eine mögliche Mannigfaltigkeit von Empfindungen und auf den Begriff; ja es erschließt sich schon in jedem einzelnen Begriff und der Affinität jedes einzelnen Begriffs zu jedem anderen, um gerade dadurch auch wieder den Bereich der Gegenstände zu bestimmen. So erweist sich das Motiv der Ganzheit als Beziehung, aber nicht als Beziehung unter anderen Beziehungen, sondern als der eigentliche Sinn aller Beziehungen, das allen Beziehungen Gemeinsame, ihr κοινόν. Der Beziehung gegenüber haftet der Ganzheit ein »zunächst schwer faßliches Plus von Ordnung« an[2]). Denn bedingt auch alle Beziehung Ganzheit, und ist auch Ganzheit wieder nur als Beziehung zu verstehen, so ordnet sie sich doch der Beziehung so gewiß über, als die Ganzheit die Beziehung durchdringt und bestimmt. Beziehungsmomente sind eben allemal auch Beziehungsglieder. Nichts kann gedacht werden, das nicht Beziehungsglied wäre, und keine Beziehung ist der Ganzheitsbedingung zufolge, der sie unterliegt, möglich, ohne auf andere Beziehungen zu verweisen. »Diese Beziehung des Uebergreifens auf andere Beziehungen, die doch gerade dadurch wiederum die Beziehungen sind, die sie eben sind, ist die Idee als Beziehung«[3]).

3. In früheren umfassenden Untersuchungen hat Bauch zu wiederholten Malen und unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten gezeigt, wie im Begriff zwei Funktionen zusammentreffen und sich zur Einheit einer einzigen, beide umspannenden, beiden übergeordneten Funktion verflechten. Der Begriff stellt einmal die Allheit der Bedingungen dar, gemäß welchen das Allgemeine sich im Besonderen determiniert, und er bedeutet

1) Bauch, a. a. O. S. 91. 2) Ebenda S. 99. 3) Ebenda S. 100.

Digitized by Google

sodann, und zwar in seiner bezeichnenden »Invarianz«, die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Varianz des Besonderen. In diesen beiden Funktionen, vor allem aber in deren Einheit, offenbart sich eine Fülle von Geltungsbeziehungen. Sie ist für das Verhältnis eines Begriffs zu jedem anderen Begriff, weiterhin für das Gefüge der Gegenstände und ihrer Erkenntnis verantwortlich. So offenbart jeder Begriff »eine unendliche Komplexion von Geltungsbeziehungen«. In jedem Begriff potentiell gegenwärtig, bestimmen und bedingen sie durch diesen hindurch auch dessen Gegenstand. So entspricht der »konkrete Gegenstand« einer »infiniten Affinität der Begriffe«; so schließt die Bestimmtheit des Gegenstandes eine Totalität von Bedingungen ein, die als solche »dem endlichen Subjekt gar nicht auflösbar ist, sondern eine nie abschließbare Aufgabe bleibt«. »Kein Begriff bedingt« eben »die Allheit des Wirklichen ganz, und kein Begriff bedingt die von ihm bedingten besonderen Gegenstände allein«[1]). Andere Begriffe, deren Sphären sich wieder durch ihn bestimmen, greifen in den Umkreis seiner Geltung und damit in das Gefüge der Bestimmtheit seiner Gegenstände ein. Das alles aber kennzeichnet nur aufs neue den logischen Ort der Idee. Die Ganzheit, die jene Allheit der Begriffe darstellt, verweist auf eine, über jede mögliche Besonderheit, auch über die des Begriffs, hinausreichende Bedingung. In ihr ergreifen wir die Idee. In ihr aber erkennen wir zugleich jenen Ausdruck der Affinität des Denkens zur Wahrheit wieder, in der sich uns oben der Begriff der Idee dargestellt hatte. Denn Gegenstand und Begriff sind nur andere Bezeichnungen für den notwendigen Wechselbezug zwischen Mannigfaltigkeit und Einheit, zwischen Erlebnis und Bestimmtheit, zwischen »Denken« und »Wahrheit«. Die Idee aber ist das höchste, sich selbst begründende Gesetz jenes Wechselbezugs. Sie gibt sich damit zugleich als das höchste Gesetz des Urteils, als die oberste Norm für dessen Bestimmtheit, also die Wechselbezogenheit zwischen »Urteilsinhalt« und »Urteilsform«, kurz als das dialektisch über sich selbst — *εἰς ἄπειρον* — hinausweisende und sich erst im Tatbestande des Schlusses erschöpfende Gefüge des Urteils zu erkennen.

4. Unter solchen Voraussetzungen nun muß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Idee und Geltung erhöhte Bedeutung gewinnen. Die Idee ist Beziehung, weil sie die höchste Bedingung der Geltung ist. Denn Geltung selbst ist nur als Beziehung möglich. Ebendeshalb bedeutet die Idee nicht »letzte Starrheit«, sondern das Sein eines Prozesses, in dem und durch den sich Wahrheit gestaltet, vielleicht besser: in dessen Ge-

1) Bauch, a. a. O. S. 101 f.

Digitized by Google

staltung Wahrheit besteht. Aber nicht nur von der Geltung her fällt Licht auf den Begriff der Idee. Idee und Geltung stehen in einem notwendigen Wechselbezug und von der Einsicht in die Funktion der Idee erhellt sich auch der Begriff der Geltung. Geltung kann »niemals ungültig werden«. Denn im Grunde genommen und richtig verstanden g i l t ja Geltung selbst gar nicht. »Gegenständlichkeit« ist eben nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen. Gegenständlichkeit bedeutet von den Gegenständen her besehen, die sie ermöglicht und deren systematischen Zusammenhang sie verbürgt, indem sie nämlich den systematischen Zusammenhang der Begriffe fordert, gemäß welchen sich Gegenstände bestimmen, a l l e m a l »Uebergegenständlichkeit«. Sie bedeutet in demselben Sinn auch »Uebersubjektivität«. Oder genauer: Gegenständlichkeit umfaßt ein Prinzip, das »Ueberobjektivität« und »Uebersubjektivität« verbindet, indem es beide in dem Bezug auf den Gegenstand verknüpft. So gewiß nun dieser Bezug, der im Motiv der »Affinität« zugleich Tatsache und Ziel der Denkakte bestimmt, besteht, so gewiß erscheint die Idee als höchstes Gesetz des Gegenstandes und seiner Erfassung zugleich. Denn »in der Uebersubjektivität wie in der Uebergegenständlichkeit liegt sowohl das Hinausgreifen über Subjekt und Objekt, wie das Uebergreifen auf beide in der Ermöglichung beider«[1]). Die »Transzendenz« der Idee ist nur ein anderer Ausdruck für die »Immanenz«, d. h. die gegenständliche Bindung der Erkenntnis. Zwar steht die Idee *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, jenseits des Seins; — aber immer nur als höchste Bedingung für die Bestimmtheit des Gegenstandes. Gerade im Hinblick darauf nun kennzeichnet sich auch die Idee als Beziehung; in dem gleichen Sinn aber bedeutet sie zugleich Geltung. So müssen, wo Geltung in Frage kommt, die Bedingungen der Beziehung erfüllt sein; so erschließt andererseits der Tatbestand der Beziehung notwendig den Ausblick auf das Problem der Geltung.

5. Allein, darf man darum Geltung selbst kurzweg schon eine Beziehung nennen? Bauch verneint die Frage. Nie freilich sei Geltung »abgesondert von der Beziehung«, auch komme ihr nie ein »beziehungsloses Sein« zu. Trotzdem kennzeichne sie sich immer nur als Merkmal a n der Beziehung, als »ein ‚Charakter' von Beziehungen«[2]). Geltung sei eben zum Unterschied vom Gegenstand, dessen Sein Beziehung ist, das Sein der Beziehung selbst. Geltung könne nicht Beziehung sein, weil sie ja »aller und jeder Geltungsbeziehung eigen sein muß«. Nur sofern sie sich von allen anderen Beziehungen unterschiede, wäre Geltung eine

1) Bauch, a. a. O. S. 115. 2) Ebenda S. 117 Anm.

Digitized by Google

Beziehung. Ebendarum aber dürfe Geltung »nicht Beziehung im Sinne einer von anderen Geltungsbeziehungen verschiedenen bestimmten Beziehung« heißen. Allein, ist sie es nicht trotzdem in einem anderen, wohlzudefinierenden Sinn? Erschließt sich nicht gerade von der Analyse des Motivs der Geltung her eine neue Dimension der Fragestellung, derzufolge auch Geltung Beziehung genannt werden muß, ohne doch darum Beziehung »neben« anderen Beziehungen zu sein? Es sind die Fragen, zu denen Bauchs Erwägungen über sich selbst hinausweisen. Sie gipfeln in den Problemen des Erlebens und der Psychologie, d. h. sie betreffen das ursprüngliche Wechselverhältnis zwischen Setzung und Gegenstand, zwischen Geltungssinn und Geltungsvollzug. Sie stellen eine Aufgabe zur Erörterung, deren grundsätzliche Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Sie fordern eine Entscheidung darüber, wie Gedachtes, wie gültig Gedachtes überhaupt »möglich« seien, d. h. welchen definiertermaßen »letzten« Voraussetzungen sie unterliegen. Sie erwägen die Bedingungen, denen diese »letzten« Voraussetzungen genügen und entdecken an jenen Bedingungen das Prinzip der Gegenständlichkeit in einer neuen Funktion, in derjenigen nämlich des Aktes und der Tatsache des Denkens selbst. Diese Tatsache ist von schlechthinniger Einzigartigkeit. Sie stellt nicht nur das Korrelat des Gegenstandsgedankens überhaupt dar, sie ist geradezu dieser Gegenstandsgedanke, d. h. sie ist Tatsache, nur sofern sie zugleich »Prinzip« ist. Das muß entscheidende Folgen haben auch für den Begriff der Geltung: Auch Geltung ist nur im Hinblick auf Bedingungen denkbar, denen lediglich eine Beziehung genügen kann. Immer freilich ließe sich noch zweifeln, ob sie deshalb selbst schon Beziehung zu nennen sei. Allein wichtiger als die formale Entscheidung dieser Zweifelsfrage erscheint die Einsicht, daß Geltung nur durch ihre Abhängigkeit von einer Beziehung überhaupt erst »möglich«, d. h. definierbar ist. Sie stellt sich als Moment einer Beziehung von besonderer Dimensionsbestimmtheit dar oder vielleicht besser: sie ist »Terminus« einer Beziehung, deren gesamtes Gefüge das Wort »Gegenständlichkeit« kennzeichnet. Als Terminus dieser Beziehung aber repräsentiert sie geradezu jenes Gesamtgefüge; gerade als »Moment« einer Relation spiegelt sie deren Gesetz wider.

6. Ein gleiches aber gilt — aus verwandten Gründen — von dem anderen Terminus der Beziehung »Gegenständlichkeit«, dem »Ich«. Auch hier unverkennbare Widerstände, es in eine Beziehung »aufzulösen«; auch hier die gleiche Bindung an den Gedanken der Möglichkeit einer Beziehung, wie bei der »Geltung«. Aber auch hier schließlich die gleiche Art der Be-

Digitized by Google

stimmtheit durch das Gefüge der »Gegenständlichkeit« wie dort. In dem »Ich habe (erlebe) etwas«, mit allen Bezügen, zu denen dieses »Etwas« nach der Richtung des Gültigen und damit der Geltung hin über sich hinausweist, prägt sich nur auf besondere Weise die Relation der Gegenständlichkeit aus. Es gibt gleichsam deren Strukturformel. Man darf es daher aussprechen: So gewiß nicht nur an dem Gedanken der Geltung, sondern gleichsam in ihm und durch ihn das »Ich« Problem wird, so gewiß bestimmt sich auch Geltung als Beziehung. Allein sie tut es, indem sie zugleich den Begriff der Beziehung überhaupt bestimmt. Darin besteht ihre entscheidende Besonderheit gegenüber jeder anderen Beziehung. Darin offenbart sich aber auch die eigenartige Dimensionalität ihres Beziehungscharakters. Sie ist Geltung, weil sie keiner Beziehung gleicht, obschon sie sich nur a n Beziehungen darstellt. Allein, sie ist doch auch wieder selbst Beziehung, sofern sich durch sie der Begriff der Beziehung bestimmt.

7. Indem nun so das Motiv der Geltung nach allen Seiten hin folgerichtig ausgebaut wird, vertieft sich auch der Gedanke der Beziehung. Es wird im besonderen die Bahn frei für die exakte Bestimmung des Begriffs der Psychologie. Er tritt in funktionalen Wechselbezug nicht nur zu dem der positiven Wissenschaft, sondern vor allen Dingen zu deren Theorie. Dabei erscheint jegliche Gefahr eines Psychologismus gebannt: Es gibt keine Verdrängung des Problems der Geltung durch eine psychologische Fragestellung, wenn diese als Moment jenes Problems erfaßt wird. Und auch der Begriff der Methodenlehre rückt in eine neue Beleuchtung. Denn der Weg der Forschung ist der Vollzug des gegenstandsbestimmten und gegenstandbestimmenden Denkens, der Begriff der Methodenlehre daher nur ein besonderer Ausdruck für die Affinität des Denkens zur Wahrheit, eine Funktion zugleich des kritisch verstandenen Begriffs der Psychologie.

8. Gerade in der Einzigartigkeit der Tatsache des Denkens aber, oder was dasselbe bedeutet: in dem Beziehungsgefüge der Geltung, offenbart sich auch das eigentümliche Wesen der Idee. Die Idee ist der Gedanke der Geltung von der Seite des Gültigen her, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung der Geltungsforderung aus besehen. Sie ist die Einheit von Geltung und Gültigem; — das, dessen Geltung gefordert erscheint und zugleich der Sinn jener mit der Geltung erhobenen Forderung selbst. Sie ist der Gedanke der Erfüllung der zeitlosen Geltung, zeitlose Geltung nach der Möglichkeit ihrer Erfüllung, mithin Zeitlosigkeit in der Zeit, also »Ewigkeit«. Vermöge dieses Zeitindex in eine anfanglose Vergangenheit

Digitized by Google

zurück und in eine unabsehbare Zukunft vorausreichend, ruht die Idee »in der Seele« seiend; und doch ist sie als Gültiges mit Bezug auf die Seele in sich selbst bestimmt, d. h. auch wiederum »außer der Seele«. Sie ist Vollzug und Vorbild zugleich, Erlebnis und »Ideal«, seiend und »sein sollend«, eben zeitlos und zukünftig. Nie erreicht, ja unerreichbar, aber gerade als ein Unerreichbares sich im Denken gestaltend: *ἀνάμνησις* und *παράδειγμα*.

9. Kein Zweifel, dieses Theorem bringt Begriff und Idee fast zur Berührung. Denn auch im kritisch verstandenen Begriff treffen ja Geltung und Gültiges zusammen. Für eine Auffassung, die das Gültige im Gegensatz zur Geltung unter die Herrschaft besonderer Bedingungen zu stellen sucht, fehlt also gleichsam der Raum, sich zu entfalten. Als Voraussetzung für die Erfüllung jener Bedingungen der Geltung scheint sich die Idee diesen Bedingungen selbst gegenüber nicht mehr recht abzugrenzen. Und doch wäre es falsch, Begriff und Idee auf Grund solcher Erwägungen zu restloser Deckung bringen zu wollen. Die Verhältnisse liegen hier in gewissem Sinne ähnlich wie beim Problem des »Dinges an sich«. Auch mit Bezug auf dieses gilt wie für den Begriff der Satz, daß die Bestimmtheit des Gegenstandes ein Absondern des Inhalts von den gegenständlichen Bedingungen der Erkenntnis nicht mehr zulasse. Aber auch hier besteht es dennoch zu Recht, den Gegenstand unabhängig von den allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit, also unabhängig von den Bedingungen des Gegenstandes überhaupt, in Erwägung zu ziehen — wenn sonst es zutrifft, daß eine Bedingung den Gedanken und die Möglichkeit ihrer Erfüllung notwendig fordere. Immer freilich bleibt auch »Erfüllung« auf jene gegenständlichen Bedingungen abgestimmt, und es ist wahr, daß sie in gewisser Weise doch nur einen anderen Ausdruck dieses Sachverhalts selbst darstelle. Trotzdem ist sie eben als Erfüllung der Begriff einer besonderen Funktion jener Bedingungen; eine Art, das Verhältnis des Gegenstandes zu den Akten des Erkennens, die Abhängigkeit de Akte des Erkennens von dem Begriff des Erkenntnisgegenstandes zu bestimmen. Zwar sind also Dinge an sich von der Bestimmtheit im Sinne gegenständlicher Erfahrung nicht loszulösen. Gerade deshalb aber erweisen sie sich als von den allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit unterscheidbar, wobei auch Unterscheidbarkeit wieder nur die ursprüngliche »Affinität« jener allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit und der Möglichkeit ihrer Erfüllung bedeutet. Auch die Idee ist, um nun darauf zurückzukommen, vom Begriff nicht zu trennen; aber als notwendiger, weil in dem Gedanken der Gegen-

Digitized by Google

ständlichkeit selbst wurzelnder Gesichtspunkt, den Begriff zu bestimmen, erscheint sie doch von dem Begriff, wenngleich stets nur in Rücksicht auf ihn, unterschieden. Die Idee ist das notwendige Gegenstück des Begriffs. Sie verhält sich zu ihm, wie Erfüllung zu Bedingung, wie Gültiges und Geltungsvollzug zu Geltung, wie Urteilsbestimmtheit zu Urteilsbestimmung, oder kurz, wie Urteil zu Schluß. Denn die Bestimmtheit des Urteils fällt mit dessen Abhängigkeit von anderen Urteilen zusammen: sie erscheint an die Entfaltung eines möglichen Beweisgangs geknüpft. Das nämlich, was man gemeinhin den »Urteilsinhalt« zu nennen pflegt, ist der Gedanke der Möglichkeit eben jenes Beweisgangs selbst oder besser: der durch den Begriff der Geltung geforderte, diesen Begriff repräsentierende Gedanke der Vollendung des Urteils, der Gedanke seiner grundsätzlichen Abgeschlossenheit; der Gedanke seiner schlechthinnigen, erfüllt verstandenen Ganzheit. Es ist der Gedanke der Idee. Man glaube nicht, damit deren Begriff willkürlich gesetzt oder eingeengt zu haben. Man besinne sich vielmehr, daß ihn der Begriff des Beweisgangs selbst überall fordert. Denn die Idee bedeutet, wie wir sahen, die Geltung als Bedingung des Vollzugs, die Geltung als Norm. Sie bedeutet den das Gesetz der Geltung auf die Zeit, also auf die Seinsform des Erlebens, abbildenden Gedanken der Ewigkeit, die immer zugleich Aufgabe und Erfüllung ist. Ob es also auch den Ausdruck »Idee« nicht gäbe, sein Sinn erscheint als »Terminus« trotzdem gefordert, sobald nur mit dem Gedanken der Geltung wirklich Ernst gemacht wird.

10. Der Begriff der Idee ist, so dürfen wir nunmehr zusammenfassen, so gewiß möglich, als Geltung — in dem dargelegten Sinn — Beziehung ist. Denn nur insoweit erscheint Gültiges unter der Bedingung der Gegenständlichkeit, oder vielleicht besser umgekehrt: nur insoweit erweist sich Gegenständlichkeit als Gültiges, d. h. als Vollendbares und Vollendetes. Nur insoweit nämlich ist (zeitlose) Geltung vollziehbar und im Vollzug »ewig«. Nur insoweit aber bestimmt sich auch ein »Urteilsinhalt« als »wahr«. Man erkennt: Von einem einzigen Punkt aus gilt es die Begriffe der Psychologie und der Logik, die Unabgeschlossenheit des Prozesses zur Wahrheit hin, oder was dasselbe bedeutet, die unendlichen Aufgaben, die der Erkenntnis gestellt sind, zu überschauen. Er bezeichnet unter ganz bestimmten Voraussetzungen den logischen Ort der Idee. Daß er der gemeinsame Ort auch für die Ideen Platos und Kants bedeutet, mag manchem als Einwand erscheinen. In Wahrheit aber beweist es nur, wie nahe verwandt allen geschichtlichen und systematischen Verschiedenheiten zum Trotz die beiden Begriffe der Idee sind, und wie

Digitized by Google

innig sie sich in dem Problem der Grundlegung der Erkenntnis verflechten.

11. Bauch hat also gewiß recht: Es bedeutet etwas sehr verschiedenes vom »Begriff« und von der »Idee« zu sprechen. Aber gerade diese Verschiedenheit ist es, die den Wechselbezug zwischen Begriff und Idee nur noch klarer hervortreten läßt. Denn worin eigentlich besteht sie? Darin, daß die Idee z. B. des »Menschen« den Gesichtspunkt einer Betrachtung darstellt, derzufolge ein Gegenstand »Mensch« einem Ganzheitsgefüge von bestimmter Beschaffenheit angehört, sei es nun, daß man dessen Bedingungen in der Möglichkeit erfüllt sieht, den Begriff des Menschen nach der Einheit eines gegenständlich gültigen Planes einem naturgeschichtlichen System von Klassen einzugliedern, sei es, daß man in den Begriff des Menschen den Kulturbezug auf die Gemeinschaft von vornherein mit aufnimmt. Der letztere Fall erscheint dem unmittelbaren Verständnis besser zugänglich: man ist gewohnt, von der Idee des Menschen unter dem Gesichtspunkt des Kulturbegriffs der »Menschheit« zu sprechen. Aber auch der erste Fall rechtfertigt den Gebrauch des Wortes »Idee« vollauf. Denn in der wechselweisen Affinität der Begriffe allein ist es begründet, daß der Mensch, wie Kant es einmal ausdrückt, »durch alle Zeiten und allen Raum« mit anderen Lebewesen in verschiedenem Grade »verwandt« erscheint, daß er mit anderen nach Grundsätzen verglichen und in einem »natürlichen« System zusammengefaßt werden kann, oder anders gesagt, daß er nur dann als begrifflich, d. h. wissenschaftlich bestimmt gelten darf, wenn für die Gesamtheit der Lebewesen von vornherein eine unendliche Vielgestaltigkeit der Formen als Ausdruck der gegenständlichen Einheit ihrer Gliederung in Anspruch genommen wird. Jene Affinität aber, wir wissen es, nichts anderes ist ja der notwendige, dem Sinn der Erkenntnis, d. h. der Funktion der Gegenständlichkeit selbst entsprechende Ganzheitsbezug und Ganzheitscharakter der Idee. Eine Frage von besonderer Tragweite bleibt es dabei, inwieweit sich in seinen tiefsten Schichten selbst der naturhistorische Begriff des Menschen durch Kulturbezüge beherrscht zeigen möchte.

12. Wieder liegen eben auch hier die Dinge ganz wie bei Urteil und Schluß: gleichwie dieser einen notwendigen Gesichtspunkt der Betrachtung für jenes darstellt, um darin selbst nur die Gesetzlichkeit des Urteils zu bewähren, so fordert auch der Begriff den Ausblick auf die Idee, so spiegelt aber auch die Idee die Gesetzlichkeit des Begriffes wider. Sie tut es freilich nur unter einer, und zwar einer schlechthin entscheidenden Voraussetzung: nur wenn »die begriffliche Allgemeinheit als funktional

Digitized by Google

und die Struktur des Begriffs als Funktion verstanden werden«. Denn nur dann genügt der Begriff den Bedingungen der Geltung, nur dann aber ist auch die Idee wirklich ein Geltung verbürgender Gesichtspunkt der Betrachtung, d. h. der Gliederung der Erkenntnis, nur dann kann sie selbst restlose Erfüllung der Bedingungen der Geltung bedeuten, d. h. selbst ein Gültiges sein. Das, was Bauch einmal »die Ergänzungsbedürftigkeit des Begriffes« [1]) nennt, daß er nämlich die Bedingungen der Ganzheit notwendig in sich trägt, ohne sie doch als solche zu restloser Ausprägung zu bringen, daß er, wie man zu sagen pflegt, über sich selbst in nie abgeschlossener Entfaltung seines Gehaltes »hinausweist«, das bestimmt im tiefsten Grunde sein Verhältnis zur Idee; denn es bestimmt sein Verhältnis zur Idee eines S y s t e m s. Aber auch die »t r a n s z e n d e n t a l e« Beziehung zwischen Begriff und Gegenstand erfährt damit ihre wichtigste und entscheidende Klärung. Nur das »Ganze als Idee«, also »die Wahrheit selbst«, knüpfen Begriff und Gegenstand in jenem definierten Sinn des Wortes aneinander, der jeden Gedanken an eine gesonderte Bestimmbarkeit der beiden ausschließt. Daß Gegenstände zu einem Ganzen gehören m ü s s e n, weil sie unter dieser Voraussetzung überhaupt nur Gegenstände sind, das eben ist gerade ihre Bestimmtheit. Ihre Bestimmtheit aber ist ihr Begriff. Und ganz ebenso: Dem Begriff, d. h. der Funktion der Bestimmtheit, verdankt die Idee ihre eigene Möglichkeit. Denn nur vermöge der Bedingungen der Geltung ist sie selbst Gültiges; nur an den Faktoren, durch die sich, indem sie Gegenstände bestimmen, die Forderung der Geltung ausprägt, entfaltet sich ihr eigenes Wesen. »Im Begriffe«, sagt einmal Bauch [2]), »hat die Idee ihre Struktur und ihr Strukturierendes, im Gegenstande ihr Strukturiertes. Beides ist nicht ohne einander, keines ist ohne das andere, aber keines ist auch das andere. Beide ergeben erst das Ganze, aber sie ergeben es nicht eigentlich als Ergebnis, sondern sie ergeben es, insofern sie selber Ergebnis sind, insofern das Ganze sich in sie zerlegt, sich gliedert und einteilt. Sie setzen das Ganze nicht etwa erst und bloß zusammen, wie von außen aneinander gebrachte, zueinander getragene, von vornherein gegeneinander gleichgültige Stücke, sondern sie bilden seine Einheit, und seine Einheit bildet sie zu Beziehungsgliedern in ihm selbst. Das Ganze ist das Selbst ihres Wesens als Gegenstand und als Begriff.« So ist es zu verstehen, daß der Begriff, wiewohl ein Ganzes, doch ‚ungesättigt', daß er ‚ergänzungsbedürftig' bleibt. Darum aber ist auch die Idee »ein ganzes Ganze«, schlechthin »gesättigt« und so Begriff und Gegenstand in ihrem Wechselbezug überhaupt erst ermöglichend.

1) A. a. O. S. 136. 2) A. a. O. S. 139 f.

Digitized by Google

13. Allein dieser Wechselbezug bedeutet, wir wissen es bereits, zugleich auch den Wechselbezug von Begriffen untereinander und Gegenständen untereinander. Denn nur »in seinem affiniten Zusammenhange des unendlichen Ganzen der Begriffe«, nicht aber in seiner Isoliertheit entfaltet der Begriff seine auf die Bestimmung des Gegenstandes gerichtete Funktion und nur als Moment im Inbegriff möglicher Gegenstände bestimmt sich der Gegenstand. »Das Ganze der Begriffe« ist eben »zugleich das Ganze der Bedingungen des Ganzen der Gegenstände«[1]). Eine Bedingung der Ganzheit umspannt daher Begriff und Gegenstand und empfängt von deren Wechselverhältnis das Gesetz ihres eigenen Gefüges. Die Affinität der Begriffe, oder was nach dem vorausgegangenen dasselbe bedeutet, die Affinität zwischen Begriff und Idee, stellt nur einen anderen Ausdruck dar für die Wechselbezogenheit von Urteilsform und Urteilsinhalt, wir dürfen auch sagen: zwischen Geltung und Geltendmachung. So verbindet in dem Motiv der Idee ein ursprünglicher Bezug das Problem des Erlebens mit dem Begriff der Geltung und kein Zufall ist es, daß sich in den klassischen Formeln für das Problem der gegenständlichen Erfahrung Begriffe einstellen, deren methodischer Sinn in der Verknüpfung der Funktionen des Vollzugs und der Geltung von Gedanken beschlossen erscheint. Sie sind bestimmt, den Begriff der ‚gültigen Setzung', der immer auch der Gedanke des Apriori und des Fortschreitens in dem dialektisch gegliederten Medium der Wahrheit zugleich sein wird, auszudrücken. Es sind dies Begriffe wie etwa »Reine Anschauung«, »Verstand«, »Vernunft«, und deren logische Derivate. Ja schließlich enthält ja der kritisch verstandene und methodisch zu Ende gedachte Begriff der Erfahrung selbst schon die Momente der gegenständlichen Bestimmtheit und der ihnen entsprechenden Akte der Bestimmung in notwendiger funktionaler Wechselbezogenheit in sich.

14. Es ist nicht dieses Orts, daraus die entscheidenden Folgerungen für den Begriff der Psychologie und deren Stellung im System der Wissenschaften zu ziehen[2]). Das eine aber darf nach allem, was vorausgegangen, grundsätzlich ausgesprochen werden, daß Psychologie die Wissenschaft von »Tatsachen« ist, sofern Tatsachen mit Prinzipien zusammenfallen, d. h. sofern sie den Begriff der Gegenständlichkeit selbst verkörpern. Denn etwas ist für die Psychologie »Tatsache«, nur sofern die »Tatsächlichkeit«, sofern »Gegebenheit« als solche Tatsache ist. Das drückt sich schon

1) Bauch, a. a. O. S. 144.

2) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, 2. Aufl., 1925, sowie meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«, Leipzig und Berlin 1926.

Digitized by Google

darin aus, daß es innerhalb der Psychologie nur eine im besonderen Sinn des Wortes individuelle, eine »monadische« Bestimmtheit von Tatsachen gibt, und daß jeder Versuch, den Begriff der Gegebenheit überhaupt in Frage zu stellen, einer Auseinandersetzung mit dieser einzigartigen ‚Tatsache der Tatsächlichkeit' gleichkommt. Oder allgemeiner: Die Tatsachen der Psychologie erweisen sich als Funktionen eines Faktors, an dem die Möglichkeit der Geltendmachung und damit der Geltung schlechterdings hängt. Philosophie als Theorie des Gegenstandes ist allemal auch Theorie vom Erleben des Gegenstandes, also Psychologie, oder was dasselbe bedeutet, nur als Prinzipienwissenschaft, d. h. als Philosophie, ist Psychologie eine Wissenschaft von Tatsachen. Es sind letzten Endes die gleichen Bedingungen, die »Subjekt« und »Objekt«, Wahrheit und Denken, Geltung und Erleben, Gegenstand und Begreiflichkeit gemeinsam beherrschen.

15. Der theoretische Ausdruck aber für den Inbegriff jener Bedingungen, der Gesichtspunkt also, der diese Faktoren zu funktionaler Beziehungsgemeinschaft bringt, das eben ist die Idee. Wie sie im tiefsten Grunde das Prinzip der dialektischen Entfaltung des Erlebens im Sinne der Geltung, und der Wahrheit im Sinne des Erlebens bedeutet, so schließt ihr streng definierter, d. h. kritisch verstandener Begriff jede Möglichkeit eines »Psychologismus« aus. Ein Mißbrauch der Psychologie zur Vergewaltigung, d. h. zur Relativierung und Verzeitlichung der Geltungsfunktion ist, wir sahen es schon, unmöglich, wenn Psychologie selbst »Prinzipienwissenschaft«, wenn Erleben als Moment der Geltung definiert ist. So bestimmt sich das Sein der Idee als das Sein ihrer Funktion. Diese Funktion nun war in dem strengen Sinn ihres Begriffs zu erfassen. Das aber bedeutet ein Erfassen aller Dimensionen des Gedankens der Geltung, eine grundsätzliche Rechtfertigung des Gefüges aller Sinnvarianten, in denen von Wahrheit überhaupt die Rede sein kann. Es trifft zu, daß die Idee stets Aufgabe bleibt, d. h. sich als »unendliche« Aufgabe bestimmt. Aber es trifft nur deshalb zu, weil und sofern die Idee Prinzip eines Verhaltens ist. Als solches Prinzip ist sie in diesem Verhalten und doch auch wieder außer und über ihm. Die Idee als »unendliche« Aufgabe bedeutet mit nichten, daß »die Wahrheit« vor dem erkennenden »Subjekt« in unerreichbare Fernen entweicht; sie bedeutet im Gegenteil, daß das Erkennen sich in einem stets nach vorne weisenden Prozeß der Wahrheit bemächtigt, um selbst gemäß den Bedingungen dieses Prozesses, oder was dasselbe wäre, gemäß den Bedingungen der Wahrheit, zur Erkenntnis gestaltet zu werden.

Digitized by Google

16. Daß die Wahrheit der Erkenntnis immanent ist, das und das allein begründet die »Transzendenz«, d. h. den χωρισμὸς der Idee. Nicht die Schranke seines Wesens ergreift also der endliche Intellekt in der Idee; sondern sein und der Idee Wesen selbst. Die Unendlichkeit des Ganzen, seine Unabgeschlossenheit — gerade das ist ja die Ganzheit, der Gesichtspunkt, die Unabgeschlossenheit zu bestimmen, die Unendlichkeit am Endlichen zu gestalten. Der Terminus »Idee« drückt aus, daß das unendliche Ganze der Wahrheit unabgeschlossen, d. h. »ganz« nur im Prozeß seiner Gestaltung sei. Dieser Prozeß aber kann weder »subjektiv« noch »objektiv« heißen, oder besser: Er ist das eine, weil und sofern er das andere ist. Auch an sich bedeutet also die Wahrheit eine »unendliche Aufgabe«, gerade weil sie auch ‚an sich' betrachtet die Bedingungen der Erkenntnis, die Bedingungen der Akte der Erkenntnis, d. h. die Bedingungen des »Subjekts« widerspiegelt. Die Unabhängigkeit ihres Bestandes von der Tatsächlichkeit ihres Vollzugs in der Erkenntnis erscheint an die Voraussetzungen eben dieses Vollzugs geknüpft. Subjektives und Objektives fielen, so hatte man gelegentlich erklärt, »ihrer Möglichkeit nach« zusammen [1]). Besser vielleicht wäre es zu sagen, sie fallen im Begriff der »Möglichkeit« selbst zusammen. Denn der Begriff der Möglichkeit ist ja im tiefsten Sinn der Begriff der Gegenständlichkeit. Dieser aber kommt der Entfaltung der Wahrheit in dem »unabgebrochenen« Prozeß der Erkenntnis gleich. Oder anders: Die Wahrheit stellt sich als das Prinzip dar, dem individuell-monadische Prozesse des Erlebens den Bezug auf einen möglichen Gegenstand und damit ihre eigene Bestimmtheit verdanken. Und weil dieser Bezug auf den Gegenstand den Bezug jener Prozesse aufeinander einschließt, so darf die Wahrheit zugleich als das Prinzip des letztgenannten Bezugs gelten: sie ist das höchste Prinzip der »Verständigung«, diejenige Bedingung also, die den individuellen und ‚abgebrochenen' Prozessen Kontinuität und Bestand, die ihnen einen ihre Zeitlichkeit überdauernden und gerade deshalb wieder zeitlich gekennzeichneten Sinn verbürgt. Im Hinblick darauf haben jene individuellen Prozesse teil an der ‚Unabgebrochenheit' des Prozesses, in dem und durch den sich Wahrheit gestaltet. Es erscheint methodisch unzulässig zu fragen, ob es »den« Prozeß überhaupt »gebe«. Es ‚gibt' ihn genau so viel und so wenig, als es ‚die' Wahrheit gibt. Es ‚gibt' ihn als die notwendige Bestimmungsnorm der individuellen Prozesse, die in der psychologischen Erfahrung gegeben sind; es ‚gibt' ihn nicht als psychologische Erfahrung selbst. Gerade dies aber, daß es ihn ‚gibt',

1) Richard Kroner, Von Kant bis Hegel. II, S. 337.

Digitized by Google

sofern es ihn ‚nicht gibt', und umgekehrt, kennzeichnet seine Funktion. Sie kennzeichnet ihn zugleich, wir wissen es, als Korrelat der I d e e. Wahrheit bedeutet Gegenständlichkeit im Hinblick auf den durch die Bedingungen der Verständigung beherrschten, und besondere Formen der Kontinuität ausprägenden Prozeß der Entfaltung eines Gültigen. Alles in diesem Prozeß, d. h. in dem methodischen Fortgang der Erkenntnis, ist »n e u« und wiederum auch nichts ist es. Alles, sofern sich der Prozeß seinem Begriff nach als schlechthin unabgeschlossen erweist; nichts, sofern er eben als Prozeß der Bedingung der Idee, d. h. der Ganzheit genügt. Das Hegelsche Wort, das sich Bauch, freilich nur mit gewissen Einschränkungen, zu eigen macht: »Es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, sowie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist«, bringt den Gedanken zu klarer Ausprägung, das Wechselverhältnis zwischen Ganzheit und Unabgeschlossenheit, die Abhängigkeit des Fortschreitens der Erkenntnis von ihrer Geschlossenheit und Bestimmtheit, dies also, daß alle Setzungen der Erkenntnis vorläufig sind, w e i l sich in ihnen der Begriff der Geltung verkörpert.

III.

1. Betrachtet man nun, wie es sich aus der Gesamtheit dieser Ueberlegungen notwendig ergibt, die Idee als Norm des Wechselbezugs zwischen Geltung und Setzung, so erschließen sich alsbald weitere bedeutsame Folgerungen. Die Korrelation zwischen Geltung und Setzung, zwischen Wahrheit und Vollzug der Wahrheit, kommt dem Gedanken gleich, daß Wahrheit und Vollzug der Wahrheit unter ganz bestimmten Gesichtspunkten betrachtet zusammenfallen. Die Setzung selbst muß der Gegenständlichkeit des Gesetzten nicht nur entsprechen, sie muß diese Gegenständlichkeit widerspiegeln, ihr schlechthin adäquat sein können. Die Setzung muß sich geradezu als das Gesetzte in seinem Vollzug bestimmen lassen. Sie muß, so gewiß sie als die Setzung eines Bestimmten von anderen Setzungen unterschieden wird, nach wohlumschriebenen Gesichtspunkten eben dieses Bestimmte selbst darstellen. Wäre es anders, so entbehrte das Gesetzte selbst der Bestimmtheit. Denn nur im Vollzug erfüllen sich ja die Forderungen der Geltung, nur im Denken hat die Wahrheit ihren Ort. Angesichts der Gegenständlichkeit des Gesetzten aber wird die Setzung selbst gegenständlich: das »Wissen« muß stets ein Wissen von etwas sein und ebendarum selbst gewußt werden können, um sich gemäß der Reihe »Ich weiß, ich weiß, daß ich weiß, ich weiß zu wissen,

Digitized by Google

daß ich weiß usw.« zu gestalten. Ganz ebenso genügt das Setzen der Wahrheit, weil Wahrheit immer nur als gesetzte oder zu setzende überhaupt möglich ist, gegenständlichen Bedingungen. Der Setzung als solchen haftet, so sehr sich der Begriff des Subjekts gerade an ihr offenbaren mag, dem Subjektiven gegenüber der Charakter des Gegenständlichen an; oder besser gesagt, durch sie empfängt, gerade weil sie sich vom Gefüge des Objekts her bestimmt, der Begriff des Subjekts seinen definierten Inhalt. Daß sie nun aber als ein »Subjektives« die Norm des Gegenstandes ausprägt — das eben kennzeichnet sie nach einer neuen, bisher ausdrücklich nicht erwogenen Richtung hin, nämlich als W e r t.

2. Werte sind Gegenstände; Gegenstände, soweit Setzungen das Gesetzte widerspiegeln, sofern sich im Vollzug der Gegenstand gestaltet, genauer, sofern der Gegenstand als gegenstandsbestimmter Vollzug und so der Vollzug selbst als Gegenstand betrachtet wird. In diesem Sinne aber erweist sich die I d e e als das Strukturgesetz des Wertes; in diesem Sinne gilt sie als Regulativ, als Kriterium und Richtpunkt, als letzter Sinngehalt von »Aufgaben«. So treten im Rahmen einer Theorie der Gegenständlichkeit die Begriffe Geltung, Wert und Aufgabe unter die gemeinsame Herrschaft des Motivs der Idee.

3. Indessen, noch erscheinen damit noch lange nicht alle systematischen Gesichtspunkte erschöpft. Noch harrt vor allem e i n Einwand der Widerlegung, der sich gerade an den Begriff der Aufgabe knüpfen möchte. Wenn der Wert, so könnte man sagen, die Setzung des Gegenstandes unter dem Gesichtspunkt der Gegenständlichkeit dieser Setzung bedeutet, dann wäre, da doch jede Setzung gegenständlichen Bezug beansprucht, der Begriff eines Abstandes zwischen Erlebnis und Wert, und damit der Begriff der Aufgabe, nicht zu rechtfertigen. Der Einwand übersieht, um es kurz zu sagen, das Gefüge des Gegenstandes. Er übersieht wesentliche Konsequenzen jener »Affinität« des Denkens zur Wahrheit, deren theoretischen Ausdruck die Idee darstellt. Denn »Affinität« bedeutet hier, in einem chemischen Gleichnis zu reden, ebenso Sättigung aller Valenzen der Geltung, wie deren grundsätzliches Ungesättigt-Bleiben. Lägen die Verhältnisse anders, so gäbe es keine Gestaltung der Wahrheit im Prozeß des Erkennens, mithin keinen »Inhalt«, der sich als wahr kennzeichnete und demgemäß in Schlüssen auf anderes Wahre verwiese. Weil Setzung Bestimmtheit des »Subjekts« gemäß dem Grundsatz der Gegenständlichkeit, Subjektivität aber immer S e t z u n g bedeutet, deshalb umfaßt der Begriff der Setzung den Gedanken der restlosen Erfüllung geradeso, wie den der Aufgabe, deshalb ist Setzung immer auch Setzung der Idee

Digitized by Google

und die Idee doch wieder auch nur immerwährendes Ziel der Setzung. Die schlechthin erfüllt gedachte Forderung der Geltung enthält nicht nur keinen Widerspruch zur »regulativen« Funktion der Idee, sie fällt geradezu mit dem Gedanken dieser Funktion zusammen. Ja, man darf sagen: Die Möglichkeit solchen Zusammenfallens ist recht eigentlich die Idee. Und was für die Idee gilt, das gilt aus bereits bekannten Gründen auch für den »Wert«. Mit Recht hatte man es ausgesprochen: »Werte setzen heißt Werte erleben.« Aber erst daß Werte erleben zugleich Werte erstreben bedeutet, genügt dem Begriff des Wertes. Gegeben und zugleich aufgegeben, erfüllt der Wert die Bedingungen der Idee. Wie also liegen die Dinge? Die gegenständlich gültige und selbst als gültiger Gegenstand erfaßte Setzung des Objekts nannten wir oben Wert. Weil es nun aber aus dem Begriff des Gegenstandes folgt, daß es möglich sein müsse, auch die Setzung selbst, d. h. eben den Wert zu setzen, so muß dieser Begriff des Gegenstandes eine »regulative« Funktion der Idee, also deren Charakter als immerwährender Aufgabe begründen.

4. Man erkennt trotz aller Verwickelungen, wie in dem Problem des Wertes recht eigentlich das des Urteils wiederkehrt. Denn gerade der unveräußerliche Bezug des Wertes auf die Idee schafft eine Gemeinschaft zwischen dem Wert und jenem Umkreis bedeutsamer Fragen, der seine theoretische Kennzeichnung in früheren Zusammenhängen durch die Begriffe »Inhalt« und »Bestimmtheit« des Urteils und durch deren notwendigen Rückbezug auf die Norm des Schlusses bereits erfahren hatte. Eine Theorie des Wertes ist immer nur als Theorie des Vollzugs von Urteilen, als Analyse des Verhältnisses zwischen Geltung und Gültigem, zwischen Geltung und Geltendmachung möglich. Nicht freilich in jenem trivialen Sinn des Wortes, daß Werte an den Vollzug von Wertungen geknüpft seien, sondern in jener weit tieferen Bedeutung, derzufolge die Möglichkeit, d. h. der Anspruch des Urteils auf Geltung durch die höchsten Bedingungen des Begriffs seiner Setzung begründet sei. Jenes »Etwas«, wovon im Urteil ausgesagt wird, daß es »ist«, unterliegt eben den Bedingungen der Setzung; oder genauer, es erscheint gesetzt erst im Hinblick auf jenes »ist« selbst. Nur ein Gesetztes kann den Bedingungen des »ist« genügen, wie sich nur an der Setzung, d. h. nur durch die höchsten Bedingungen des »Ich denke etwas«, die Norm der Gegenständlichkeit bewährt. Oder anders: Nur im Hinblick auf den Begriff des Denkens bestimmt sich der Sinn der Forderung, die sich in dem »ist« des Urteils erhebt. Nur im Medium des Denkens entfaltet und gliedert sich das Urteil und nur in seiner Gliederung wieder besteht und erfüllt sich sein Anspruch auf Geltung. Diese

Digitized by Google

Gliederung aber drückt, wir wissen es, die Abhängigkeit des Urteils von anderen Urteilen aus; sie bedeutet die Bestimmtheit des Urteils im Sinne des Schlusses. Darum stellt der Schluß nicht sowohl ein logisches Phänomen neben dem Urteil dar, als vielmehr einen Gesichtspunkt für die kritische Analyse des Urteils selbst. Der Begriff der Setzung aber und mit ihm diejenigen des Wertes und der Idee erweisen sich als notwendige und notwendig wechselbezogene Momente innerhalb einer kritischen Theorie des Gegenstandes.

5. Sofort aber führen auch diese Einsichten über sich hinaus. Gleichwie in dem Motiv der Idee die Probleme des Wertes und des Schlusses in eine unmittelbare und streng definierte Beziehung treten, so gibt es auch den Begriffen des »Dinges an sich« und der Methodenlehre ihre schon oben angedeuteten scharfen Umrisse. Jenes hört auf sein dunkles, wesenloses Scheindasein zu fristen und wird, mit Kant zu sprechen, ein Begriff, »auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben«. Die Methodenlehre aber verwandelt sich aus einer technischen Nebendisziplin der Logik in den eigentlichen Ort philosophisch-wissenschaftlicher Fragestellung. In immer neuen Abwandlungen drängen sich so die zentralen Probleme der theoretischen Philosophie in den Vordergrund und an stets neuen Funktionen bewähren sie den Satz, daß der höchste Orientierungspunkt aller Philosophie im Problem der Geltung zu suchen sei. Vor allem aber spannt sich ein fester Rahmen strenger Wechselbezogenheit um die Trias »Idee«, »Begriff« und »Wirklichkeit«. Die dialektische Bewegung, in der sich Idee und Begriff zu wechselseitiger Bestimmtheit gestalten, überträgt sich notwendig auf die »Wirklichkeit«. Sie ist so wenig »starr«, wie es Begriff und Idee sind. Sie bestimmt sich gemäß dem Bildungsgesetz des funktional verstandenen Begriffs, d. h. sie spiegelt gleich diesem die Gesetzlichkeit der Idee wider, um eben damit dem Gefüge dieser Gesetzlichkeit endgültig das Gepräge zu geben. »Kraft seiner funktionalen Gesamtstruktur hält das System der Begriffe alles konkrete Wirkliche in der stetigen Bewegung seiner eigenen Konkreszenz, in einem stetigen Werden alles Wirklichen«[1]). Begriff und Idee aber beherrschen diesen ewigen Wechsel. »Sie liegen Werden und Bewegen voraus als seine Bedingungen, und liegen doch auch gerade als solche in ihnen, indem sie als Bedingungen sie als Bedingtheiten bestimmen, beherrschen und durchdringen«[2]). Diesen Bedingtheiten gegenüber erscheinen nun Begriff und Idee ewig unbewegt. Oder vielleicht besser: Begriff und Idee entstehen nicht und vergehen nicht, sie »sind« schlecht-

1) Bauch, a. a. O. S. 183. 2) Ebenda.

Digitized by Google

hin, aber sie sind, indem sie sich dialektisch, d. h. denkgemäß gestalten. Wohl ward ja oben auch diese Gestaltung gelegentlich als »Bewegung« gekennzeichnet. Allein »Bewegung« und »Bewegung« bedeuten hier und dort verschiedenes; dort eine eindeutige Abfolge empfindungs- und größenbezogener Ereignisse, hier das ewige und sich in der Gliederung des Gedachten stets erneuernde Gegenwärtigsein von Vergangenheit und Zukunft. Dort erfüllt sich die Norm des Geschehens, hier die der Identität des Erlebenden im Erlebten, des Sinns und der Geltung im »Denken«. In der Funktion der Gegenständlichkeit aber klingen beide Normen »transzendental« zusammen. D. h. sie verknüpfen sich in einer höchsten, Geltung und Geltendmachung gleichermaßen umspannenden Bedingung. Man fühlt sich in solchem Zusammenhang unweigerlich an Hegel und an die Romantik erinnert, an den Gedanken, daß das Sein des Gegebenen in dessen sich selbst setzendem Sinn beschlossen sei. Aber dieser große, ja insonderheit für das Problem der Geschichte geradezu entscheidende Gedanke drängt allenthalben über sich selbst hinaus. Zwar macht er ja durchwegs die Voraussetzung, daß jener Zusammenklang von Sinn und Sein den höchsten gegenständlichen Wert offenbare. Aber solange nicht die letzten Bedingungen, denen gemäß sich der Gedanke der Gegenständlichkeit darstellt, analytisch geklärt erscheinen, solange aus diesen Bedingungen nicht die letzten Folgerungen für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftssystematik gezogen sind, solange bleibt jene Voraussetzung, wenn auch in einem sehr verfeinerten Sinn des Wortes, selbst noch subjektiv. Die Bedingungen aber, in denen und denen gemäß sich der Begriff der Gegenständlichkeit entfaltet, fordern den der Psychologie, ganz so wie der Geltungsanspruch, um sich selbst zu behaupten, das Gültige, wie der Bestand einer Wahrheit, um in sich selbst bestimmt zu sein, deren möglichen Vollzug fordert. Erst in einer kritischen Theorie der Psychologie vollenden sich die Bestrebungen der philosophischen Romantik. Denn erst innerhalb einer Theorie der Psychologie gewinnt das eigentümliche Problem der Romantik, das der »Gegebenheit«, seine Bestimmtheit, d. h. sein Verhältnis zum Bedingungsgefüge der Gegenständlichkeit. Erst die Klärung des Begriffs der Psychologie schafft die Voraussetzungen der Frage nach dem Geltungswert des Erlebnisses und nach der gegenständlichen Möglichkeit des Individuellen überhaupt. Erst die kritische Analyse jenes Begriffs erschließt endlich den Zugang zu dem vielberufenen, aber so wenig durchforschten Problem der Weltanschauung. Denn sie erst gibt sich Rechenschaft über die Gründe, aus denen dem Erlebnis

Digitized by Google

die Kraft zugemutet werden darf, den gegenständlichen Bedingungen gewisser Wahrheitsansprüche, ja dem System möglicher Wahrheitsansprüche überhaupt zu genügen. Kurz, in jenen Gründen erschließt sich erst die ratio alles Individuellen, »Intuitiven«, schlechthin Einmaligen und Einzigen.

6. Das Streben nach dieser ratio bedeutet das Gegenteil dessen, was eine geschäftige Popularphilosophie unter den Schlagworten »Rationalismus« und »Intellektualismus« zusammenzufassen und zu bekämpfen pflegt. Wer das »Irrationale« in seinen Bedingungen erfaßt, der leugnet es nicht, sondern der bejaht es. Er bejaht es, indem er ihm zugleich seinen Ort in dem Gefüge möglicher Wahrheitsansprüche anweist. Ebendarum aber steht er selbst jenseits von »rational« und »irrational«: die ratio der Unterscheidung zwischen »rational« und »irrational« selbst kann weder Rationalismus noch Irrationalismus begründen. Die Frage nach jener ratio ist eben in dem definierten Sinn des Wortes »kritisch«; denn sie kommt der Frage nach der funktionalen Gliederung des Gedankens der Gegenständlichkeit überhaupt gleich. Ebendeshalb aber schließt sie auch die Frage nach dem Begriff der Psychologie und in weiterer Folge die nach allen Abwandlungen dieses Begriffs, also auch dem der »K u l t u r«, in sich. Denn Kultur ist der Gedanke, daß das System der Geltungsforderungen in einem nie abgeschlossenen Prozeß an Erlebnissen Verwirklichung fordert, um sich selbst in diesem Prozeß und dessen Bedingungen gemäß zu gestalten. Kultur bedeutet so den Sinn jenes Systems von Geltungsforderungen. Ebendeshalb ist es allemal auch die Wirklichkeit des Erlebens, an dem sich dieser Sinn bewährt.

7. In geistvoller Folgerichtigkeit verbindet Bauch die Erörterung des Begriffspaares »rational-irrational« mit derjenigen des Begriffspaares »W e s e n — E r s c h e i n u n g«. Versteht man dieses Begriffspaar richtig, so darf alles »Wirkliche« irrational heißen; denn alles Wirkliche »ex-sistiert« aus seinem Grund, d. h. es »bricht« aus ihm »hervor«. Grund und Existenz, Wesen und Erscheinung verbindet somit e i n notwendiger Wechselbezug. »Indem das Wesen die Erscheinung aus sich heraustreten läßt, gelangt es in der Existenz der Erscheinung selbst zur Wirklichkeit. Es ist an sich selber nicht wirklich, weil es die funktionale Bedingung des Wirklichen ist. Aber im Wirklichen als seinem funktional Bedingten ist es gegenwärtig als sein wesentlicher Gehalt, und in dieser seiner Gegenwärtigkeit in der existierenden, aus ihm heraustretenden Erscheinung, nicht an sich selbst . . . ist es wirklich«[1]). Man darf hinzufügen: In den

1) B a u c h , a. a. O. S. 194.

Digitized by Google

Begriffen des Wirklichen und der Irrationalität der Existenz erfährt das Begriffspaar »rational — irrational« recht eigentlich erst seine Relativierung und damit seine methodische Ueberwindung. Das findet seinen Ausdruck einmal darin, daß unter den gleichen Voraussetzungen die »Irrationalität« ebenso der »Erscheinung«, wie deren »Grund«, dem »Wesen«, muß nachgesagt werden können; sodann aber und vor allem darin, daß die Irrationalität der Existenz jeder nur möglichen Form der Existenz Raum gewährt, ja mehr noch, daß sich diese Irrationalität selbst je nach der Art des in Betracht gezogenen Existenzbereichs abstuft.

8. Das Problem der Existenz nun fällt in einem ganz bestimmten Belang mit dem der Zeit zusammen. Das ‚immer Währen' des Existierenden bedeutet die Einheit von »Zeitunabhängigkeit und zeitlicher Gliederung« und mit voller Zustimmung darf man sich Bauchs Satz zu eigen machen, daß das Ueberzeitliche das Zeitliche beherrsche, »gerade weil die Zeit selbst nicht zeitlich und im Gesamtbezuge des Ueberzeitlichen selbst ein Glied als besonderes Bezugssystem darstellt, und zwar dasjenige, durch das eben das Ueberzeitliche funktional in das Zeitliche eintritt und dieses aus sich heraustreten, also durch Existenz zur Wirklichkeit gelangen läßt«[1]). Existenz schließt jene Komplexion des Zeitbezugs ein, die sich als Einheit von Zeitunbezogenheit und zeitlicher Gliederung darstellen muß. Die Zeitform der Existenz, so darf man kurz sagen, ist die »Präsenz«[2]). Oder anders: Die Erlebnisform der Zeit bestimmt die Zeitform der Existenz. Das Existierende ist a l l e m a l »jetzt«. Setzt also auch die Existenz die an sich unzeitliche Gesetzlichkeit des Zeitverlaufs selbst voraus, so kommt ihre Zeitbestimmtheit trotzdem, oder eben deshalb, nicht jener allgemeinen Gesetzlichkeit des Zeitverlaufs, der bloßen Ordnung des zeitlichen »vor« und »nach«, gleich, sondern ist die Einheit einer Zeitganzheit auf dem Grunde des Erlebnisses der verlaufenden Zeit. Das Existierende ist ‚i m m e r jetzt', es ist stets »ganz«, es ist nie anders denn als System. Es ist ein Geordnetes, das die allgemeine Ordnung des Geschehens, die Ordnung der Zeitfolge, voraussetzt, aber mit dieser allgemeinen Ordnung nicht zusammenfällt. Es ist stets Erfüllung einer allgemeinen Geltungsforderung. Darum ist denn auch der es kennzeichnende Zeitwert stets zugleich der der Erfüllung und des Vollzugs. Das Problem der Existenz vereinigt in sich ebenso die Bedingungen der Erfüllung und

1) Bauch, a. a. O. S. 199.

2) Zu diesem Begriff meine »Grundlagen der Denkpsychologie« und meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«.

Digitized by Google

der gegenständlich gültigen Forderung, wie das Urteil die Gesetzlichke des Schlusses, wie der Schluß die Norm des Urteils einschließt. Wirkliches und Begreiflichkeit des Wirklichen erweisen sich als ebenso affinit, wie Wahrheit und »wirkliches« Denken. In »jedem Jetzt des Erkennens« ist eben die Wahrheit »präsent«: Existenz bedeutet stetige Jetztheit.

9. Als Moment der Begreiflichkeit des Wirklichen aber beherrscht die Idee alles. Sie kennzeichnet jene notwendige Unendlichkeit aller Aufgaben der Erkenntnis; die Erfüllbarkeit ihrer Bedingungen, sofern nur sie, die Erkenntnis, selbst als »unabschließbar« und »unbeendbar« erfaßt wird. »Wenn wir auch mit dem Apostel sagen können: ex parte cognoscimus, so ist die pars immer doch pars infiniti, und wir erkennen im Endlichen Unendliches, weil wir nur durch Unendliches Endliches und das Endliche selber im Unendlichen erkennen, das in jenem selber gegenwärtig und enthalten ist, wie jenes aus diesem funktional heraustritt und gerade durch dieses funktionale Heraustreten aus ihm auch in ihm geborgen ist«[1]). So leben in dem analytisch gefaßten Problem der Idee die grundlegenden Motive wieder auf, durch die Leibniz die Begriffe der Erkenntnis und der Wahrheit bewältigt. Das Einzelne erkennen bedeutet, es in seiner Bestimmtheit, d. h. seiner »Möglichkeit« nach erfassen, es seinem Ewigkeitsgehalt nach werten. Es ist ‚zufällig' oder ‚notwendig', je nachdem es betrachtet wird, ob ‚verworren' oder ‚adäquat'. Alles, was bestimmt ist, ist es auf ‚unendliche' Weise. Eine universale, alles Einzelne stetig verbindende Gesetzlichkeit erfaßt und bestimmt dieses Einzelne. Gleichwie das ‚Rationale' im ‚Empirischen' präformiert erscheint, so bestimmt sich jegliches Einzelne durch ein in unendlicher, aber definierter Entfernung vor ihm stehendes Ziel; es bestimmt sich in der Idee. Auch die letzten, elementaren Gegebenheiten, die Empfindungen, begründen hiervon keine Ausnahme. Ja, gerade an ihnen erst bewährt die Idee recht eigentlich ihre methodische Bedeutung und ihre systematische Kraft. Der Begriff einer »reinen Erfahrung« widerspricht sich also selbst, wenn sonst Erfahrung Bestimmtheit bedeutet. Allein, nicht nur deshalb erscheint jede Empfindung bestimmtheits- und gegenstandsbezogen, weil ihre als notwendig geforderte Abgrenzung von anderen Empfindungen Einheitsbezüge voraussetzt, deren letzte Bedingungen auf den Begriff des Gegenstandes verweisen. Sie sind es auch schon, und das ist in dem vorliegenden Zusammenhang wesentlich, als psychische »Gegebenheiten«; d. h. sie sind es auch im Hinblick auf ihre Bedingtheit durch die Invarianten des Erlebens. Denn auch die Frage-

1) Bauch, a. a. O. S. 202.

Digitized by Google

stellung der Psychologie offenbart ja, wir wissen es längst, die Gesetzlichkeit des Gegenstandsdenkens. Diese Gesetzlichkeit allein ermöglicht überhaupt erst den Begriff des »Subjekts«. Nicht freilich in jenem trivialen Sinn, den die Rede »Kein Subjekt ohne Objekt« meint; sondern in dem tieferen und definierten, daß der Begriff des Subjekts den Begriff und das Gefüge des Gegenstandsgedankens in einem besonderen funktionalen Bezug darstelle.

10. Nach Prinzipien, deren eingehende Begründung nicht dieses Orts sein kann [1]), fordert nun die Gesetzlichkeit des Gegenstandes Bestimmtheiten des Erlebens, die an die Funktion besonderer Organe, der Sinnesorgane, geknüpft erscheinen. Diese Bestimmtheiten heißen E m p f i n d u n g e n. Andererseits aber ist auch die Idee Ausprägung des Gedankens der Gegenständlichkeit. So m u ß denn die Empfindung auf die Idee bezogen sein; ebenso aber m u ß sich die Idee und muß sich alles, was deren Begriff im Gefolge und zu seiner Voraussetzung hat, an der Empfindung und deren Funktionen bewähren. Darum ist die Empfindung in ein Gefüge gegenständlicher Ordnungsbestimmtheiten n o t w e n d i g eingegliedert, gemäß diesen Ordnungsbestimmtheiten gegen andere Empfindungen abgegrenzt und von ihnen unterschieden: Nur als Funktion des Gegenstandsgedankens »bezeichnet« die Empfindung ein Verhältnis des Gegenstandes zum »Subjekt«.

11. Noch einmal lenkt hier der Beweisgang zurück zu dem Begriff der »reinen« Erfahrung. Nicht nur daß »reine Erfahrung« nirgendwo tatsächlich anzutreffen ist, sie erscheint ihrem Begriff nach so gewiß unmöglich, als sich in ihr das Motiv der Gegenständlichkeit und mit diesem Motiv das System der Ordnungsbezüge, das in der Idee beschlossen ist, verleugnen würden. So erweist sich die »Irrationalität« der Empfindung als unerläßliches Korrelat des Gegenstandsgedankens. Ebendarum aber bedeutet auch sie nicht Verneinung der »ratio«. Sie ist vielmehr deren notwendig gefordertes, d. h. deren Bedingungen entsprechendes Gegenstück. Die Empfindung spiegelt in ihrer Irrationalität den Inbegriff der Bedingungen wider, die die Natur beherrschen, ohne daß sie doch als Symbol dieses Inbegriffs selbst jemals Natur würde oder Erscheinung wäre.

12. Die gleiche Totalität der Bedingungen nun bestimmt, wie längst bekannt, die gegenständliche Welt der W e r t e. Wert und Wahrheit aber verweisen aufeinander, wie Geltung und Setzung. Eine wertunbezogene Wahrheit wäre auch setzungsunbezogen; sie wäre der sich selbst

1) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, sowie meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«.

Digitized by Google

widersprechende Gedanke einer Geltung, der kein Gültiges entspricht. In dem Gegenstand, vor allem in dem Gegenstand der Natur, wie vereinzelt er auch in Betracht gezogen werden möchte, offenbart sich der Inbegriff, oder was dasselbe bedeutet, der Wechselbezug möglicher Wahrheitsformen. Nicht weniger notwendig aber offenbart er den Inbegriff möglicher Werte. Zwar entsprechen sich die Mannigfaltigkeiten der Wahrheit und der Werte durchaus nicht eindeutig. Denn die Formen und Möglichkeiten der Gliederung des Gedankens der Wahrheit sind nicht ohne weiteres diejenigen einer Gliederung der Totalität der Werte. Das System der Wissenschaften deckt sich nicht schlechtweg mit dem der Werte, schon deshalb nicht, weil »die Wissenschaft« selbst den Anspruch darauf erhebt, Wert zu heißen. Trotzdem fordern sich die beiden Systeme gegenseitig. Vor allem: das System möglicher Wahrheiten und Wahrheitsformen ist nur mit Bezug auf ein System möglicher Formen der Setzung möglich. Dabei erscheint die Mannigfaltigkeit der Setzungen bedingt durch die möglichen Arten, einen Gegenstand mit Bezug auf »mich«, »mich« mit Bezug auf einen Gegenstand zu bestimmen. Oder genauer: Werte sind Arten, das Meinen eines Gegenstandes gemäß der Bestimmtheit des Gemeinten selbst wieder als Gegenstand zu betrachten. Insoweit sind Werte »Normen«. Denn das Meinen, das den Gegenstand widerspiegelt, ist zugleich und notwendig ein Meinen-Sollen. Zwar kann ich das Meinen des Gegenstandes, also »mich«, in Rücksicht auf den Gegenstand scheinbar auch rein »psychologisch«, d. h. frei von allen Wertbezügen betrachten. Ich kann das Erleben des Gegenstandes auch als solches, d. h. als besonderes Geschehnis, mithin lediglich als Funktion der Zeit, in Erwägung ziehen. Allein, ich kann es nur, sofern die Gegenstandsbestimmtheit des Erlebens, sofern dessen Wertbezug möglich ist. Denn nur in seiner Bestimmtheit ist das Erlebnis Ereignis unter Ereignissen; nur in seiner Bestimmtheit ist es naturbezogen. Nur in seinem Gegenstandsbezug aber ist es bestimmt. Werte sind, so darf man aussprechen, die durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände bestimmten Arten zu sich »ich« zu sagen. Und weil dieses »Zu-Sich-Ich-Sagen« die Gedanken des »Du«, der »Verständigung« und des »Wir« in sich schließt, bedeuten Werte allemal auch gegenständlich bestimmte Formen der Gemeinschaft. Sie sind zugleich Arten des »wir«. So wenig es also grundsätzlich isolierte Wahrheiten geben kann, so wenig sind grundsätzlich und schlechthin gegeneinander isolierte Werte möglich. Der »Affinität« der Wahrheiten im Denken — denn nichts anderes ist ja die Affinität des Denkens zur Wahrheit — entspricht, pädagogisch geredet, die »Konzentration« der

Digitized by Google

Werte. Wo sich Wahrheit unter Wahrheiten bestimmt, da sind im Prinzip alle nur möglichen Wertformen, da ist das System der Wertformen gegenwärtig. So erscheint auch in diesem tiefsten Sinn des Wortes das Erkennen an das Erleben geknüpft, so drängt das Erleben notwendig und seinem Begriffe nach zum Erkennen. So aber wirkt in diesem Drängen jene Einheit von Gesichtspunkten, die selbst ein System, ja alle nur möglichen Systeme bedingt und erhält. Nur weil die platonischen Ideen durch ein System verknüpft sind, d. h. in einem alles überragenden und beherrschenden Punkt, der Idee der Idee, gipfeln, werden die Erscheinungen aus ihrer Unbestimmtheit »errettet«; nur im *ἀνυπόθετον* ist der *ἔρως*, nur im *ἔρως* lebt das *ἀνυπόθετον*. Der Gegenstand bestimmt sich zugleich kraft eines Systems möglicher Wertmannigfaltigkeiten, d. h. durch die Mannigfaltigkeit gegenständlich bedingter und den Gedanken der Gemeinschaft notwendig widerspiegelnder Setzungen.

13. Noch freilich sagen diese Feststellungen nichts aus hinsichtlich der besonderen Gesichtspunkte, denen gemäß die Mannigfaltigkeit der Werte an der Bestimmtheit besonderer Gegenstände teilhat. Sie enthalten nichts über die spezifische Ordnung, in der die Mannigfaltigkeit der Werte den besonderen Gegenstand jeweils bedingt, nichts bezüglich der Grundsätze dieser Ordnung. Man begreift aber, daß sie ein wohlumschriebenes Problem begründen und es gehört zu den größten Verdiensten des Bauchschen Werkes, das Problem mit aller nur wünschenswerten Schärfe gestellt zu haben. Gleichwie aber der Zusammenhang, dem es eingegliedert erscheint, an Umfang und Bedeutung von keinem anderen erreicht wird, so rückt auch das Problem selbst in die Beleuchtung einer schlechthin umfassenden Betrachtungsweise. Sie gründet sich auf den Begriff der Idee und sie stellt ihn gerade deshalb auch wieder auf besondere Weise in Frage. Denn alle entscheidenden Aufgaben begegnen sich aufs neue im Motiv der W e r t k a t e g o r i e. Es fordert eine erneute Besinnung auf das Verhältnis zwischen Urteil und Schluß, wenn man will: zwischen Bestimmtheit und Bestimmung, zwischen Geltung und Geltendmachung. Es verbindet die Begriffe Gegenstand und Norm, Ereignis und Sollen, zu höherer Einheit. Es fügt den Begriff überhaupt dem Rahmen einer für dessen Bestand unerläßlichen Ganzheit von Bedingungen ein und erschließt damit neue Einblicke in dessen funktionales Gefüge. Kurz, es schafft neue Gesichtspunkte, die grundsätzlich höchste Funktion der Gegenständlichkeit und mit dieser die der Idee zu würdigen. Denn als wichtigste und prinzipiell letzte Aufgabe stellt es diese, zu zeigen, wie der Begriff der Wertkategorie selbst dem Gedanken der Gegenständlichkeit entspringen

Digitized by Google

und jenen definierten Grundzug der »Kontinuität«, der das Gefüge des Gegenstandes kennzeichnet und der besonderen Zeitbestimmtheit dieses Gefüges genügt, wiederholen mag.

14. Man bemerkt, es handelt sich auch hier wieder um die in dem fruchtbarsten Sinn des Wortes elementaren Beziehungen zwischen den Begriffen der Logik und der Psychologie, um die methodische Gewinnung eines Standortes, von dem aus beide zur Einheit einer höchsten systematischen Aufgabe gebracht werden müssen. Man erkennt aber auch, wie erst diese Beziehungen jenes feingesponnene Netz unabweisbarer und reichabgestufter Forderungen enthüllen, die die Schulsprache der Populärphilosophie unter dem Namen der »Weltanschauung« dogmatisiert und zugleich relativiert. Aus dem Begriff der Psychologie allein muß es sich ergeben, daß und wie das Erleben der Ort der Wahrheit ist. Der Begriff der Psychologie allein verbürgt die Einsicht in die Gründe, aus denen das System der Wahrheiten erlebend gewertet, aus denen das wertende Erleben selbst zum Werte werden muß. Es sind dieselben Gründe, die die Person zum Träger der »Kultur« machen, die die Kultur zum gegenständlich begründeten Sinn der Person werden lassen; die Gründe, aus deren notwendigem, gegenständlich gesichertem Gefüge der definierte Begriff der Persönlichkeit entspringt. Ein Begriff der Psychologie, der dieses leistet, bietet dem Psychologismus, wir betonen es noch einmal, so wenig eine Stütze, wie er der Logik wesensfremd gegenübertritt. Wir stehen in ihm eben »jenseits von Psychologismus und Logismus«, wenn sonst er der Gedanke der Gegenständlichkeit selbst ist. Wie es dieser, der kritische, Begriff der Psychologie, bedingungslos ausschließt, das »Denken« irgendwelchen anderen Erlebnissen wesenhaft gegenüberzustellen, so verwehrt er es grundsätzlich auch, im »Denken« »das zusammenhanglose Spiel von Vorstellungen« zu erblicken. Er verwehrt es, weil er Begriff und Möglichkeit solcher Zusammenhanglosigkeit selbst längst aufgehoben hat. Mit dem Begriff des Erlebens erscheint nun die allgemeine Bedingung der Denkbarkeit gesetzt. »Denkbarkeit« aber — nichts anderes bedeutet auch das »Ich«. »Funktionale Einheit alles Denkbaren, ist es die Einheit des objektiven Denkens als Bedingung des Denkbaren und die Einheit des Denkens zugleich«[1]). Oder anders: Das »Ich« ist als Denken Tatsache; aber es ist zugleich und notwendig Prinzip aller Tatsächlichkeit, weil es Denkbarkeit bedeutet. Denn Denkbarkeit ist im letzten Grunde Gegenständlichkeit. Das »Ich« fällt, den Ausdruck richtig verstanden, mit der »Möglichkeit« des Gegenstandes

1) Bauch, a. a. O. S. 244.

Digitized by Google

zusammen. Es bedeutet die im Gegenstand gesetzten Forderungen der Geltung von der Seite der Bedingungen ihrer Erfüllung. In diesem Belang kennzeichnet es sich als die besonders dimensionierte Bestimmtheit des Gegenstandes überhaupt; d. h. es ist, gerade weil es die Funktion der Gegenständlichkeit ausprägt, Ausdruck der schlechthinnigen Einzigartigkeit und Unvertauschbarkeit des Erlebens. Von dem »Ich« sprechen aber heißt immer auch von der Psychologie sprechen. Psychologie ist daher Wissenschaft von Tatsachen, aber nur sofern sie Wissenschaft von Prinzipien ist. Und Wissenschaft von Prinzipien bedeutet im definierten Sinn Wissenschaft vom Gedanken der Gegenständlichkeit.

15. Das bestimmt denn auch das geradezu einzigartige Verhältnis der Psychologie zum System der Wissenschaften Sie hat ihren Ort nicht als Sonderwissenschaft innerhalb dieses Systems; sie stellt vielmehr dessen Sinn dar, einen Sinn, der im Gedanken der Gegenständlichkeit beschlossen sein muß. Allein sie stellt diesen Sinn dar von der Seite jener besonderen Funktion aus, die in der spezifischen Dimension des Erlebens zum Ausdruck kommt, also der begründeten Forderung einer schlechthin unangebbaren Anzahl von Erlebnismittelpunkten genügt. Es ist die Schicksalsfrage nicht nur des Methodologen der psychologischen Forschung, sondern der psychologischen Forschung selbst, sich dieser Zusammenhänge bis ins einzelne inne zu werden. An der Stellung zu ihnen entscheiden sich vor allem Begriff und Tragfähigkeit des psychologischen Versuchs. Darüber hinaus aber schafft sie Klarheit über das unendlich feingestufte Verhältnis zwischen Psychologie und Naturwissenschaft. Sie sichert den dogmatisch hingenommenen und methodenlos eingeführten Begriffen »Empfindung«, »Vorstellung«, »Wahrnehmung«, »Verknüpfung«, »Assoziation« usw. erst ihren strengen, d. h. aus dem Grundsatz der Gegenständlichkeit fließenden Sinn und setzt so dem Operieren mit jenen Begriffen wohlumrissene Grenzen. Weit entfernt davon, die Fruchtbarkeit der bisherigen psychologischen Forschung zu unterschätzen, verbürgt sie vielmehr erst deren Kontinuität, indem sie sie auf einen allseits scharf definierten Mittelpunkt bezieht. Nicht der dunkle Drang nach Zahl und Maß, nicht ein schematisierendes Nachahmen des Naturforschers, sondern die Klarheit der Begründung, mit der sich ein Erlebnis als besonderer, in streng bestimmten Relationen vorliegender Ausdruck des Gedankens der Gegenständlichkeit darstellt, entscheiden über die Exaktheit psychologischer Analysen. Sie ist um so größer, je strenger jene Relationen die eigentümliche Dimensionalität des Psychischen ausprägen, d. h. je schärfer sie erkennen lassen, daß sich in ihnen nur der Gedanke der Gegenständlichkeit gemäß dem

Digitized by Google

oben gekennzeichneten Begriff des Ich darbietet. In solchem Sinne darf man es denn aussprechen: Die Exaktheit psychologischer Fragestellung ist Ausdruck ihres »transzendentalen« Sinns. Denn »transzendental« bedeutet: mit Bezug auf den Begriff und auf die Forderungen des Begriffs der Gegenständlichkeit, d. h. mit Bezug auf definierte Letztheit, bestimmt. Nur als Moment einer transzendentalen Betrachtung ist Psychologie »möglich«; nur als Prinzipienwissenschaft bewältigt sie auf adäquate Weise ihre Tatsachen; nur als philosophische Disziplin ist sie exakt.

16. Psychologie, so sahen wir, betrifft von methodisch wohlgekennzeichneten Gesichtspunkten aus die Bestimmtheit des »Gegenstandes überhaupt«. Sie ist die Wissenschaft von den Bedingungen, unter welchen gewisse im Begriff eines »Gegenstandes überhaupt« enthaltenen Forderungen Erfüllung finden. Das muß nun in den methodischen Grundbegriffen der Psychologie, vor allem an dem Faktor »Ich«, zu scharfer Ausprägung gelangen. In der Tat bedeutet das Ich als notwendiges Korrelat des »Gegenstandes überhaupt« die Möglichkeit, alles zu denken«. Es bedeutet die Invariante dafür, daß der Gegenstand als Gegenstand denkbar ist, daß er gemäß dieser Bedingung der Denkbarkeit auch »wirklich« müsse gedacht werden können. Es ist Ausdruck dafür, daß es einen Gegenstandsbereich, der den Kompetenzen der Psychologie Schranken setzte, nicht geben kann, also Ausdruck für die methodische Ubiquität der Psychologie. Gerade darum aber prägt sich in dem »Ich« auch noch mehr und ein anderes aus: es entspricht der Gesamtheit aller möglichen Gegenstände nach der Seite der Forderung hin, eben diese Gesamtheit zu denken.

17. Damit aber stehen wir aufs neue und von einer neuen Seite her vor dem Problem der Idee. Wir hatten sie oben als Erfüllung der letzten Forderungen des Gegenstandsgedankens bestimmen gelernt. Jetzt erkennen wir, wie die Invarianten der Psychologie, wie vor allem das »Ich« solche Erfüllung verbürgen. Die Idee ist geradezu, unter ganz bestimmten, oben entwickelten Voraussetzungen, das Ich. Und das Ich ist richtig verstanden die »Wirklichkeit«. Nicht freilich in dem Sinn, als schwände an irgendeinem Punkt der Abstand zwischen »mir« und »den Dingen«. Sich zu diesem Gedanken bekennen, hieße nicht mehr und nicht weniger als den Begriff des Gegenstandes verleugnen. Die Identität der Wirklichkeit und des Ich besteht in einem weit tieferen Sinn. Sie bekundet sich gerade in jenem Abstand zwischen »mir« und »den Dingen«, d. h. in deren uneingeschränkter Gegenständlichkeit. Denn eben diese uneingeschränkte Gegenständlichkeit offenbart ja, wir kennen die entscheidenden Gründe dafür, die Bedingungen der Erlebbarkeit. Nur gemäß diesen Bedingungen,

Digitized by Google

d. h. nur im Hinblick auf ein mögliches Erleben hat es einen Sinn, von Gegenständlichkeit, also von einem Abstand zwischen »mir« und »den Dingen« zu sprechen. Das mögliche Erleben aber genügt der Bedingung des »Ich«. Das allein ist die Bedeutung des Gedankens, daß sich das Ich die Welt als Nicht-Ich gegenübersetzt, »ohne aber daß beide in zwei getrennte Welten auseinanderklaffen«. Es ist kurz gesagt die Bedeutung des Gedankens vom »transzendentalen« Ich. Man darf auch sagen: Je strenger der Gegenstand in seiner Selbstgenugsamkeit erfaßt ist, um so klarer wird Psychologie Problem. Und so wenig die Psychologie neben der Philosophie, als der Wissenschaft von dem Begriff der Gegenständlichkeit, ein abgesondertes methodologisches Dasein fristet, so wenig ist das Ich als Korrelat des Gegenstandes überhaupt ein abgesonderter Geist neben »meinem« Ich, so wenig ist es ein Gespenst neben der Natur, ein Spiritus neben der Idee. »Das« Ich ist stets ein »mein«, es ist stets »jemandes« Ich. Es ist die Form der Bestimmtheit, vermöge deren »mein« Ich mit jedem anderen verknüpft erscheint: es bedeutet den Gegenstand gemäß der Bedingung der Gemeinschaft in der Form der Verständigung. Es repräsentiert die Gegenständlichkeit als Aufgabe, die Geltung als Frage, die Erkenntnis als Methode und Prozeß. Es steht nicht neben der Wirklichkeit der Natur, weil es dieser Wirklichkeit allererst ihren Sinn gibt; aber auch nicht neben der Idee, weil ja Idee im höchsten Verstande Gegenständlichkeit bedeutet. »Als unendliches Ganzes ist der Zusammenhang der Begriffe Idee, als Einheit des unendlichen Ganzen, welche Einheit vom unendlichen Ganzen nicht zu trennen ist, ist die Idee zugleich Ich, das Ich zugleich Idee«[1]).

18. Darum bedeutet die Idee die Einheit der »Welt des Wirklichen« und der »Welt der Werte«, zugleich freilich oder vielmehr eben deshalb: das Prinzip ihrer Unterscheidung innerhalb dieser Einheit. Aktualisiertes Erlebnis und gültige Beziehung zugleich, verkörpert die Idee den vollen und höchsten Sinn des Gegenstandsgedankens. Sie ergreift das Universum als μονὰς und die μονὰς wieder als Universum. Das Wirkliche ist vernünftig, weil und sofern es Idee bedeutet. Oder besser: Es ist notwendig vernunftbezogen, obgleich es der Vernunft als Wirkliches gegenübertritt. Ja, daß es ihr gegenübertritt, das gerade offenbart diesen Vernunftbezug. Die Idee, so könnte man auch füglich sagen, ist die Vernunft des Unvernünftigen, das Prinzip für die »Kontinuation« vom Unvernünftigen zur Vernunft, vom Irrationalen zur ratio hin. Darum erweist sich Vernunft als Wert, d. h. als Ziel und Sinn aller Gestaltung des Lebens.

1) Bauch, a. a. O. S. 251.

Digitized by Google

Leben als E r leben unterliegt den Bedingungen der Handlung: es muß möglich sein, ihm einen Sinn »zu erarbeiten«. So wird das Leben selbst Aufgabe und Wert, so definiert es sich geradezu in strengster Konsequenz unserer Einsichten in das Gefüge der Idee als der stetige Prozeß, in dem das Sein im Sollen, das Sollen im Sein verfestigt erscheint. Dieser unendliche Prozeß überwindet die scheinbare Gegensätzlichkeit zwischen dem Sein und dem Sollen, nicht freilich ohne die Verschiedenheit ihrer Begriffe zu fordern. Nur als dieser unendliche Prozeß aber gewinnt das »Leben« selbst erst sein »Sein«. Es »ist« überhaupt nur als der niemals unterbrochene, durch die höchsten Bedingungen seines eigenen »Sinnes«, also durch die »Idee« bestimmte Akt der Verwirklichung zeitloser, wenn man will: überzeitlicher und ebendarum zeitbezogener Geltungsansprüche in der Zeit. Gerade deshalb aber vollzieht sich jener, den Begriff der Geltung widerspiegelnde Prozeß, und auch das ergeben folgerichtig diese Erwägungen, nur an der *μονὰς*. Die *μονὰς* »i s t« nur, indem sie sich erlebt; und sie erlebt sich nur in jenem stetigen Prozeß zur Vernunft, d. h. zur Idee hin. Sie erlebt sich nur mit Bezug auf den Gedanken der K u l t u r. Und dieser, alle Schichten und Beziehungen des Geltungsmotivs, alle Forderungen und jede Art der Erfüllung solcher Forderungen umspannende Begriff der Kultur wiederum aktualisiert sich an der *μονὰς*. Alle *μονὰς* aber bedeutet, wir wissen es, Verständigung und Gemeinschaft.

19. Manchem freilich mag sich hier ein Einwand aufdrängen: Wie steht es eigentlich um die *μονὰς* des Tieres? Unterliegt auch sie dem Gefüge dieser Bedingungen? Und wenn sie ihm unterliegt, was sichert der Psyche des Tieres ihre doch offenbar durch die Eigenart der tierischen Organisation bedingte Besonderheit? Nun, es hieße das Problem der Psychologie von einer ganz neuen Seite her in Angriff nehmen und unter gänzlich neuen Gesichtspunkten auf seine letzten Bedingungen hin prüfen, wollte man diese Fragen sachgemäß beantworten. Davon kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. Jede Auseinandersetzung mit dem Einwande aber wird, welches Ergebnis sie auch im besonderen zeitigen mag, zugleich eine Auseinandersetzung mit der Frage sein müssen, wie sich die tierische Psyche zur menschlichen, wie sie sich vermittels ihres Bezugs auf die Menschenpsyche zu dem definierten Begriff der Kultur verhalten möchte. Möglich, daß sich die Eigenart des Abstandes zwischen Menschen- und Tierpsyche erst aus der Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit ihres Verhältnisses zu dem Begriff der Kultur ergeben würde. Ja möglich auch, daß erst jener Bezug die strengen begrifflichen Kriterien für die Forderung lieferte, daß die Lebewesen im Sinne eines »natür-

Digitized by Google

lichen« Systems verknüpft und hinsichtlich der Differenzierung ihrer psychischen Funktionen innerhalb dieses Systems abgestuft sein müßten. Der Bezug auf den Begriff der Kultur aber ist der Bezug auf die Idee. Und so führt uns auch dieser Weg wieder zu deren Problem zurück. Wir überschauen es nun noch einmal.

IV.

1. Die Idee ist höchste Bedingung aller gegenständlichen Bestimmtheit, letzter Sinn und oberstes Richtmaß jeder gegenständlich geforderten Betrachtung. Aber erst, daß sie immer auch Erfüllung der in ihr gelegenen Bedingungen ist, kennzeichnet sie als Idee. Darin offenbart sie ihren tiefsten Bezug auf das Problem der Psychologie. Denn die »Möglichkeit« der Idee entscheidet sich an der »Möglichkeit« der Psychologie. Die Idee bedeutet und umfaßt in einem definierten Sinn des Wortes »alles«. Sie ist der Inbegriff alles Bestimmten und aller Bestimmung; der Gegenstand im Ich, das Ich im Gegenstand. Wieder gilt es darum auch hier: die Idee kennzeichnet sich als das schlechthin erfüllte Prinzip der Differenzierung jeglicher Bestimmtheit.

2. Sie ward soeben als »Inbegriff« bezeichnet; als notwendiger, d. h. gegenständlich geforderter Inbegriff aller nur möglichen »Dinge«. Aber so wenig sie deren »abstraktes« Gesetz, die leere Form eines Geschehens — falls es diese überhaupt sollte geben können — darstellt, so wenig nivelliert sie auch die Mannigfaltigkeit möglicher Beziehungen der Dinge untereinander. Es wäre die schwerste Sünde wider den Geist der Idee, wollte man mit ihrer Hilfe, da sie nun einmal »alles« einheitlich umspannt, etwa die festen Schranken des definierten Begriffs der Natur durchbrechen und in neuer Form eine Art von Magie aufrichten, in der alle Unterschiede zwischen Dingen und Zeichen, zwischen Symbolen und Sachen verschwinden. Gerade die Idee fordert unnachsichtlich jene Unterscheidungen; denn sie sind Formen der Erfüllung des Gegenstandsgedankens. Und gerade, daß die Idee den Inbegriff alles »Möglichen« darstellt, begründet diese Forderung. Die Idee ist Inbegriff im Sinne der Gliederung; sie ist gleichermaßen deren Prinzip und Prozeß, deren Gehalt und Ziel. So verbinden sich in ihr die strengsten Forderungen des Erkenntnisbegriffs mit der feinsten Differenzierung aller nur möglichen außererkenntnismäßigen Werte zu klarer Geschlossenheit. Die Idee bedeutet den Sinn jener unausgesetzten Gestaltung der Erkenntnis im Rahmen eines größeren, ja des denkbar größten Ganzen. Und dieses Ganze wieder ist nicht ein un-

Digitized by Google

bestimmt starrer metaphysischer Seinswert, sondern bis in seine letzten Bestimmungen hinein Gliederung und Funktion; Beziehung gemäß der Norm unablässig wogender, »monadisch« gestalteter und gesonderter Akte eines nimmer rastenden, aber seinem eigenen Wesen nach gegenständlich gebundenen Erlebens. Auch dieses Ganze eben ist »Funktion« der Gegenständlichkeit.

3. So drängt der Beweisgang immer aufs neue zurück zu dem klassischen Begriff der Idee: sie bedeutet als *ἀνυπόθετον* Inbegriff und Prozeß, Letztheit und Anfang, Gehalt und Norm, Gegebenheit und Aufgabe auf einmal. Der Indifferenzpunkt jeder Frage und jeder Antwort, verkörpert die Idee die höchste Form der Notwendigkeit. Aber weder bedeutet das, daß die Idee ein anderes bezwingt, noch auch daß etwa sie fremdem Zwang unterliege: sie, die Idee, selbst ist diese Notwendigkeit. Ebendarum aber bedeutet sie auch im tiefsten und komplexesten Sinn des Wortes Freiheit. Sie ist, wie Bauch es einmal treffend nennt, der *Λόγος* jeglicher Erscheinung; der Sinn des Begriffs, das Problem des Seins der Erscheinung. Ein unzerreißbares Band, umfängt sie Welt und Erleben, Gemeinschaft und Wahrheit, Sprache und Objekt. Die Idee schafft sich an der Welt das Organ ihres Wirkens, weil sie selbst in ihrem Werk und durch dieses Werk allein ist. Sie ist der Geist, der nie gewesen ist und nie sein wird; denn sie »ist« schlechthin; d. h. sie ist, mit den Worten Hegels, »präsent«, also »wesentlich itzt«. Sie steht nicht in der Zeit; aber auch nicht außerhalb dieser. Denn sie selbst ist ja die Zeit; nicht freilich der bloße Gedanke ihrer Ordnung, nicht nur Newtons »tempus, quod aequabiliter fluit«, sondern die Zeit in der Fülle ihrer Gestaltung, die »stehende« Zeit, die Zeit als Ganzheit, d. h. als Ewigkeit. In diesem, und nur in diesem Verstande bedeutet die Idee das Sein selbst; das Sein, frei von den Gedanken an eine dunkle »Entität«, als der sich ewig erneuernde und gestaltende, gerade damit aber die höchsten Bedingungen des Gegenstandsgedankens fordernde und zugleich erfüllende, in sich selbst gegründete Sinn. Der Sinn war »im Anfang«; und er steht am Ende. Im Sinn sind Anfang und Ende eins. Denn der Sinn ist das Ganze.

Digitized by Google

RICHTLINIEN DER MODERNEN PHILOSOPHIE, OFFENER BRIEF AN DEN 6. INTERNATIONALEN PHILOSOPHENKONGRESS IN CAMBRIDGE/MASS. IM SEPT. 1926

VON

BENEDETTO CROCE (NEAPEL).

(UEBERSETZT VON KARL VOSSLER.)

Den Dienern der Philosophie, die aus allen Gegenden der Erde in der freien Luft Amerikas sich zusammenfinden, sendet ein italienischer Kollege, dem es nicht vergönnt ist, persönlich zu erscheinen, seinen Gruß und erlaubt sich zugleich dieses kurze Wort durch die Güte eines Freundes übermitteln zu lassen.

Es soll ein schlichtes und trauliches Wort sein, etwa so wie man es in häuslichen Angelegenheiten, deren Voraussetzungen und Umstände im Kreise der Angehörigen bekannt sind, vorzubringen pflegt, wenn man die Dinge besser erfassen und wirksam zu Ende bringen will.

Mir scheint, daß viele, wenn nicht alle, die sich heute mit Philosophie beschäftigen, zwei Begriffe als nachgerade veraltet und dem modernen Geiste entfremdet anzuerkennen bereit sind, daß zwei Worte ihre Kraft verloren haben und uns gar verdächtig oder lächerlich vorkommen: die Metaphysik und das geschlossene philosophische System, d. h. Metaphysik als Erforschung einer überhalb oder jenseits unserer Erfahrung stehenden Wirklichkeit, und System als Aufbau einer geschlossenen Lehre, deren Gefüge die Wirklichkeit, die echte Realität zu umhegen und gefangen zu halten beansprucht.

Dieser Absage nach zwei Richtungen hin liegt eine einzige Verneinung zugrunde, nämlich die Verneinung einer jenseitigen Welt und damit einer als Theologie begriffenen Philosophie. In der Tat, nur durch den

Digitized by Google

Anspruch auf Erkenntnis einer jenseitigen Welt kann ein endgültig geschlossenes System gefordert werden, nur so kann der historischen Erkenntnis des Vorübergehenden und Tatsächlichen und d. h. unserer in ewigem Werdegang begriffenen Welt gegenüber eine regungslos beharrende Wahrheit aufgestellt werden.

Wohl gibt es Menschen, die sich mit dieser Abkehr des modernen Denkens von der Metaphysik und den geschlossenen Systemen zur Zeit noch nicht befreunden können. Was mich betrifft, so halte ich diese Abwendung für unvermeidlich, und ich könnte, um meine persönliche Ueberzeugung zu stützen, mich auf die besten Köpfe der Neuzeit berufen und vor allem auf den ganzen Zug und die ganze Haltung der eigentlich modernen Gesinnung; doch dürften historische Beweise und Zeugnisse dieser Art hier nicht am Platz sein. Es ist in den Kreisen, an die ich mich wende, zur Genüge bekannt, daß die metaphysische und systematisierende Denkart im Altertum ihre Wurzel und in der mittelalterlichen Scholastik ihren Gipfel hat und daß nacheinander gegen sie auftraten: die Renaissance mit ihren humanistischen Werten, der Rationalismus und Empirismus des 17. und 18. Jahrhunderts, sodann der Idealismus mit seinem Historismus, der Positivismus und Naturalismus und daß an der Zerstörung der Jenseitigkeit Bruno, Vico, Locke und Hume, Descartes und Kant, Hegel und Comte wie brandende Wellen gearbeitet haben, mit unaufhörlichem Wechsel von Ebbe und Flut, Anprall und Ausflucht. Und wer erkennt nicht, wie unmittelalterlich und unasketisch die Physiognomie der neuzeitlichen Gesellschaft aussieht? Und wenn die Entwicklung uns durch die Religionskriege zur Toleranz geführt hat, was will das anderes besagen, als daß die Macht der starren Wahrheitssysteme in den Gemütern erschüttert ist; denn Toleranz ist nur dank einer gewissen Gleichgültigkeit oder Nebensächlichkeit des theologischen Dogmas möglich. Zur Gegenprobe dieses Sachverhalts mag es genügen, an die Unbeugsamkeit zu erinnern, mit der von der katholischen Kirche die moderne Philosophie und das ganze Treiben der Neuzeit verdammt wird, z. B. im Syllabus oder in der schneidenden Ablehnung des Entwicklungsgedankens, wie ihn der Modernismus versucht hat.

Wenn sonach die Philosophie uns weder die Erkenntnis jenseitiger Dinge noch einer endgültigen Wahrheit liefert, so dürfte klar sein, daß sie nur eine erfahrungsmäßige und immanente Erkenntnis bedeutet, die wie alle Erfahrung fortwährend wächst und wird.

Daraus hat man nur allzuoft den voreiligen Schluß gezogen, daß die rechtmäßigen Aufgaben der Philosophie erledigt seien, daß sie bankrott

Digitized by Google

und nachgerade durch historische und naturwissenschaftliche Erkenntnis ersetzt sei. In Wahrheit ist aber nur die theologische und jenseitige Philosophie, nicht die eigentliche und echte auf dem Weg des Bankrotts; ja diese bekräftigt, indem sie von jener sich lossagt, ihre wahre Natur nur desto machtvoller gerade jetzt. Durchforschung der Erfahrungskategorien, der Ideen, oder, wie man jetzt zu sagen pflegt, der »Werte« oder auch der Grundformen des Geistes, seiner Dialektik und seiner Einheit in der Vielheit seiner Tätigkeitsformen — das ist ihre Aufgabe. — Auch hier ließe sich sehr wohl der geschichtliche Nachweis führen, daß die echte Philosophie nie etwas anderes als diese Art Forschung gewesen ist: schon in der Antike und im Mittelalter und nun besonders in den letzten Jahrhunderten, die den Discours de la Méthode, die Scienza nuova, die Kritik der reinen Vernunft und Hegels Logik gezeitigt haben; der Nachweis, daß das jenseitige und theologische Denken entweder der Feind war, an dessen Bekämpfung die echte Philosophie ihre Waffen übte, oder die Hülle, unter der sie mehr oder weniger bewußt ihre durchbrechende Keimkraft barg, kurz der Nachweis, daß alle echt philosophische Errungenschaft sich als Fortschritt im Durchschauen der Arbeitsweise herausstellt, kraft deren der Geist die Wissenschaften, die Künste, die praktischen und sittlichen Taten usw. hervorbringt. Aber wie gesagt, einem philosophisch gebildeten Kreise gegenüber verzichte ich billigerweise auf solche Zeugnisse aus der Geschichte der Philosophie.

Wichtiger erscheint mir der Hinweis, daß mit unserer Auffassung die Jenseitigkeit und Starrheit der Philosophie tatsächlich beseitigt, nicht etwa nur variiert, oder verkleidet, oder gar wieder hergestellt wird, etwa durch den Anspruch, ein endgültiges System von ewigen Ideen oder Kategorien oder Werten, auf denen die Erfahrung beruhe, aufzurichten. Wäre dies die Aufgabe der Philosophie, so könnte sie sich ihre Mühe ersparen, ja man dürfte dann mit Recht ihre Haltung belächeln und behaupten, daß die Ergebnisse, die sie auf mühsamen und verstiegenen Wegen erreicht, dieselben sind, deren der gesunde Menschenverstand sich ohne sie längst schon bemächtigt hat; denn in allem, was wir tun und sagen, sind die Kategorien, die man gemeinhin das Wahre, das Gute, das Schöne usw. nennt, gegenwärtig und leuchten uns ein als vertraute und wahre Dinge. Die Kategorien sind ja gerade deshalb, weil sie *semper ubique et ab omnibus* als wirklich und wirksam anerkannt werden, Kategorien. Und deshalb habe ich gesagt, — n i c h t daß die Kategorien von der Philosophie entdeckt und bestimmt, sondern nur, daß sie von ihr durchforscht werden, d. h., daß der Philosoph immer neue Probleme, wie

Digitized by Google

sie durch die Entfaltung des Lebens und den Drang des Handelns und Urteilens endlos aufgeworfen werden, formuliert und löst, nach dem bekannten Dichterwort, das zu erwerben mahnt, was man ererbt hat. Wer an sinnfälligen Vergleichen und Bildern seine Freude hat, der mag sich die Kategorien als das Handwerkszeug vorstellen, mit dem man den Rohstoff zur Form gestaltet, und das sich bei der Arbeit abnützt und schadhaft wird, so daß die Philosophie als eine Art Technik es wiederherstellen und anpassen muß. Und — um den Vergleich weiterzuspinnen — wie das Handwerkszeug nur in der Arbeit, für die es bestimmt ist und in der es sich abnützt, wirksam wird, so gelangt die Philosophie nur im Dienste und in der Betätigung der Erfahrung, d. h., kurz und umfassend gesagt, in der Geschichte, im Geschehen, zur konkreten Wirklichkeit.

Wer sich den Sachverhalt so vergegenwärtigt, der gelangt auf richtigem Weg zum Satz von der Einheit der Philosophie mit der Geschichtskonstruktion oder der Philosophie und der Historiographie.

Auf Grund dieser Darlegungen dürfte die von mir gelegentlich aufgestellte Definition der Philosophie als des abstrakten Momentes der Historiographie nicht mehr als zu paradox erscheinen. Denn die Erkenntnis, die uns allein und wahrhaft am Herzen liegt, ist die der einzelnen und individuellen Dinge, in deren Mitte wir leben, die wir fortwährend umgestalten und hervorbringen; da wir ja in die Wirklichkeit nicht nur wie in eine Umgebung eingetaucht, sondern völlig eins mit ihr sind, also Erkenntnis des individuell Einzelnen, welches zugleich das Universale selbst ist, wie jene Kirschen und Aepfel bei Hegel, die das Obst sind. — Zuweilen sieht es denn auch aus, als ob diese Philosophie bzw. Methodologie entbehrlich wäre, und gewissermaßen ist sie es auch, nämlich solange unser Urteil ohne Schwierigkeit und von selbst sich abwickelt, so lange das Begriffliche in ihm ohne weiteres einleuchtet. Sobald aber unser Urteil — sei es über die Verwicklungen eines Tatbestandes, sei es im Dunkeln unserer Leidenschaften — strauchelt, sobald sein Maßstab ihm zu entschlüpfen droht, entsteht der Zweifel und mit ihm die Notwendigkeit erneuter Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen, kurz das Bedürfnis nach Philosophie; denn ohne diese wäre es dem historischen Denken und unserer Beurteilung der Dinge schlechthin unmöglich weiterzumachen. Neue Tatsachen brauchen neue Philosophie. Da aber in den neuen Fakten noch irgendwie die alten fortleben, so ist die Philosophie etwas Vorübergehendes und Dauerndes zugleich, nie etwas Starres; freilich verflüchtigt sie sich auch nicht im Erscheinungswesen; sie führt

Digitized by Google

nicht als abgeschlossenes System, wohl aber als fortlaufende Kette von Systematisierungen ihr Dasein.

In dieser Auffassung der Philosophie erhebt sich das Geschichtliche zu einer Höhe des Wertes, die man sich nicht ohne Gegensatz denken kann: es ist eben jener Gegensatz zur Metaphysik und zur Transzendenz, von dem wir eingangs gehandelt haben. Merkwürdig übrigens, wie man diesen Gegensatz so häufig mißverstanden und ihn als Gegensatz zu den Naturwissenschaften aufgefaßt hat. Die Hauptstütze dieses Irrtums dürfte der hartnäckige Dualismus von Geschichte und Natur sein, die man wie zwei metaphysische Wesen in sagenhafter Feindschaft sich begegnen läßt, während sie doch nichts anderes als zwei erkenntniskritisch verschiedene Bearbeitungsarten einer und derselben Wirklichkeit sind: die eine, geschichtliche, eine rein theoretische, die andere, naturalistische, eine theoretisch-praktische Betrachtungsweise. Wenn man alles, was in den Naturwissenschaften zweckdienliche Abstraktion und lehrhaftes Schema ist, auf die Seite bringt, so zeigt sich, daß auch sie so gut wie die Geschichte das Einzelne, Tatsächliche und Individuelle in seinem Werden aufsuchen und denkend durchdringen und daß sie daher ebenfalls Geschichte sind und nicht etwa nur Naturgeschichte im Gegensatz zur Menschheitsgeschichte, sondern streng genommen lebendige Geistesgeschichte, nicht weniger noch mehr als jene. Kann doch auch die Menschheitsgeschichte durch Anwendung abstrakter Konstruktionen zu Natur und naturalistischer Wissenschaft erniedrigt werden. Auf der e i n e n Seite haben wir historische Begriffe wie »Entwicklung«, »schöpferische Entwicklung«, »Kampf ums Dasein«, Zuchtwahl« u. a., die in die Naturwissenschaften eindringen, auf der anderen Seite erwacht hauptsächlich durch das Verdienst der Erkenntniskritiker der Naturwissenschaften das Bewußtsein für abstrakte und konventionelle Einschläge und für das Denkökonomische, das den Naturwissenschaften ihre eigene Form verleiht. Und dies alles wirkt von beiden Seiten her zusammen um den Erkenntnisgehalt der Naturwissenschaften als einen wesentlich historischen klarzustellen. Aehnlich drängt das historische Denken mehr und mehr auf Unterscheidung zwischen reiner Geschichte und geschichtlichen Abstraktionen und Schematismen, d. h. zwischen geschichtlichem und soziologischem Verfahren.

Auf den Einwand, daß eine derartige Philosophie irreligiös oder mindestens areligiös und jeden Sinnes für die M y s t e r i a bar sei, antworten wir: freilich ist sie den transzendenten Begriffen an sich abhold und folglich auch den metaphysischen Formen der Religion, aber die echte

Digitized by Google

Religiosität der Menschen ist und war nie etwas anderes als das Streben und Vertrauen zur Reinheit und Erhebung, Sehnen und Mühe und Lust zur Wahrheit und zum Guten, und unsere moderne Philosophie hat Raum für jede Art echten und wahrhaften Glaubens auf Erden. Und da für sie die Wirklichkeit kein f a c t u m, sondern ein ewiges f i e r i, eine dauernde Schöpfung ist, so setzt sie neuen Formen des Lebens und Denkens keine Schranken entgegen, und das heilige Geheimnis ist für sie gerade diese unendlich schöpferische Kraft, dieses göttlich lebendige All.

Man wird uns sagen, daß dies nicht genügt, daß im menschlichen Herzen der unlöschliche Durst nach Erlösung vom Leben, nach Befreiung aus seinen Formen und aus den Grenzen des Denkens wohnt und die Ahnung oder Hoffnung auf eine andere, bessere Wirklichkeit, als die von uns gedachte und erzeugte. — Jedoch der Gedanke als solcher, und d. h. die Philosophie, kann dieses Dürsten zwar erklären, feststellen, prüfen und ableiten, kann aber selbst bei hingebendster Demut das Dürsten nicht in eine Instanz verwandeln, die ihm und das heißt der Philosophie überlegen wäre. Denn im Bereiche des Gedankens und der Wirklichkeit kann der Gedanke den Gedanken und die Wirklichkeit nicht verleugnen. Eine andere, von unserer Welt verschiedene Welt, müßte ja — dies wäre ihr erstes Kennzeichen — für unsere Welt unbekannt sein. Wäre sie nicht unbekannt, so wäre sie nicht verschieden. Ein völlig rechtgläubiger Satz, wie mich deucht; denn nicht auf das Denken berufen sich die Jenseitsreligionen, sondern auf die Offenbarung, und von Offenbarung kann in einer Versammlung von Philosophen und unter wohlerzogenen Personen, die auf die Gefühle ihrer Nebenmenschen Rücksicht zu nehmen gewohnt sind, billigerweise keine Rede sein.

Wohl aber könnte man über die Bedeutung reden, die eine als Kategorien- und historische Wertlehre verstandene Philosophie mit ihrem fortwährend bereicherten und vertieften Menschheitsbewußtsein für die Lösung der religiösen Krise hat, in der die heutige Gesellschaft sich schmerzvoll abquält. Auf das jugendliche Kraftgefühl der Renaissance, auf die etwas leichtsinnige und spröde Sicherheit des aufklärerischen Rationalismus ist das romantische Zeitalter gefolgt, dessen Zerrissenheit und Sehnsucht, Idealismus und Sensualismus, Glücksgefühle und Verzweiflungen noch heute dauern. Ueber solche Krankheiten kann nur die Kraft und Betätigung einer neuen menschlichen Gläubigkeit hinweghelfen. Dies gilt wenigstens für uns, die wir die Restauration der alten Religionen oder die Einführung altorientalischer Religionen nach Europa für etwas Utopisches halten.

Digitized by Google

Doch hieße es die Geduld des Kongresses mißbrauchen, wenn ich eine so schwierige Frage nun auch noch in Angriff nehmen und grundsätzlich behandeln wollte. Ich ziehe vor, meine Darlegungen mit einer anderen, für philosophisch eingestellte Hörer besser geeigneten, weil sozusagen technischen und beruflichen Frage zu beschließen. Wenn die heutige Philosophie nur noch eine Philosophie der historischen Erfahrung sein kann, wenn die Metaphysiken samt allen überhistorischen Systemen und mit diesen etwa zusammenhängenden Fragestellungen wirklich erledigt und tot sind, kann dann der menschliche Typus des modernen Philosophen noch immer derselbe bleiben, wie der in den mittelalterlichen Schulen ausgebildete und in die heutigen Universitäten übernommene, d. h. der Typ des »reinen Philosophen«, der die »ewigen Dinge und Fragen« traktiert, die »Welträtsel« deutet, sie manchmal sogar gelöst zu haben meint, andere Male seine Unterlegenheit bekennt oder sich als den Gutgesinnten fühlt, der sein Scherflein zu der ersehnten, von einem kommenden Manne dereinst zu bringenden Lösung beigesteuert zu haben glaubt? Kein Zweifel, daß dieser Typus ein Ableger des Theologus der mittelalterlichen Schulen ist. Das erwachte Gefühl für die Einheit und lebendige Gegenseitigkeit von Philosophie und Erfahrung, von Methodologie und Geschichte fordert die Ausbildung eines neuen Types von Philosophiebeflissenen, d. h. eines Denkers, der an der historischen und naturalistischen Forschung teilnimmt, vor allem aber auch die Lebensmühsal seiner Zeit in staatlichen und sittlichen Dingen, wenn nicht gerade als unmittelbarer Mitarbeiter, mindestens als mitfühlender Beobachter auf sich nimmt. Dieser philosophische Kenner darf kein reiner Fachphilosoph bleiben, sondern muß, wie alle Menschen, einen bestimmten Beruf haben, in erster Linie (das wollen wir nicht vergessen, denn manchem Philosophaster ist es entgangen) den Beruf Mensch zu sein.

Digitized by Google

VOM ORT DER WERTE.

(EINE STUDIE ZUM WERTPROBLEM).

VON

JOHANNES THYSSEN (BONN).

Man kann den beträchtlichsten Teil der neueren Philosophie, besonders der Philosophie seit Kant, auf folgenden gemeinsamen Nenner bringen: Kampf um die Verteilung des vorgefundenen Weltbestandes auf Subjekt und Objekt, — theoretischer Kampf der Systeme natürlich, Bemühung um die Einsicht in die wirkliche Verteilung des Gesamtstoffes auf jene große Antithese (die ihrerseits selbst zu ihm gehört und neu aus der philosophischen Betrachtung zu rechtfertigen ist). Eine solche Kennzeichnung würde der heute manchmal angefochtenen Fundamentalbedeutung der erkenntnistheoretischen Untersuchung gerecht werden, aber deren Problem abstrakter und also weiter fassen. Freilich muß man auch das erkenntnistheoretische Problem von Subjekt und Objekt so weit fassen, daß z. B. nicht das Einzelindividuum die einzige Möglichkeit für das erkenntnistheoretische Subjekt bleibt, und welche metaphysische Entwicklung diese Bemühungen um richtige Fassung jenes Gegensatzes und der näheren (auch der sich zeitlich entwickelnden) Verteilung des Weltbestandes haben nehmen können, dafür sind die großen nachkantischen Systeme wie das Hegels das eindruckvollste Beispiel. Es ist schon fraglich, ob man bei dieser Entwicklung in der erkenntnistheoretischen Fassung des Problems (obgleich sie fundamental bleibt) noch das eigentlich Kennzeichnende solcher Systeme sehen darf. Vor allem aber scheint eine Weiterfassung jenes Verteilungsproblems sich aufzudrängen von seiten eines Grundthemas der gegenwärtigen Philosophie, von seiten des anscheinend so entgegengesetzten Wertproblems.

Digitized by Google

Erst heute ist der historische Punkt erreicht, an dem mit voller Deutlichkeit diese Beziehung zum erkenntnistheoretischen Grundproblem, die Möglichkeit jenes gemeinsamen Nenners, sichtbar gemacht werden kann. Gegenüber etwa der für selbstverständlich gehaltenen Reduzierung der Werte auf die Gefühle von Lust und Unlust, z. B. in der eudämonistischen Ethik, ist die Antithese nunmehr klar herausgearbeitet: Vor allem Max Scheler hat aufs eindringlichste den objektiven Charakter der Werte betont. Vergleicht man seine Auffassung mit solchen jener Reduktion ebenfalls diametral entgegengesetzten Werttheorien wie der Rickerts (vom objektiven »Gelten« der Werte), so scheint mir die Antithese zur Gefühls-, d. h. Subjekttheorie[1]) der Werte bei Scheler insofern krasser zu sein, als die Wertbeschaffenheiten ausdrücklich in Parallele zu den Beschaffenheiten der theoretischen Objekte[2]) (schön, gut usw. »wie Rot und Blau«) gestellt werden.

Damit sind die beiden Pole gegeben, innerhalb deren es die verschiedenen Zwischenmöglichkeiten gibt (z. B. die Theorie, die die Gefühle auf die Objekte übertragen bzw. in sie eingefühlt sein läßt und so dem objektiven Vorgefundenheitscharakter der Werte gerecht zu werden sucht, andererseits z. B. als leise Entfernung vom theoretischen Objektcharakter die Rickertsche Auffassung, daß die Werte nicht »sind«, sondern »gelten« usw.). Das Wertproblem, das vielfach in der älteren Philosophie noch nicht voll sichtbar geworden war, ist nun in das grelle Licht dieser Antithese getreten.

Klar werden kann nun auch, inwiefern es zum Grundproblem der »Verteilung« gehört: Gehören die Werte dem Subjekt oder dem Objekt an oder sind ähnliche komplizierte Erweiterungen, Bewegungen im Zwischenbereich, wie bei der gleichen erkenntnistheoretischen Frage nötig?

Bei aller Gemeinsamkeit dieses Nenners, der für beide Probleme gilt, liegt aber doch das Verteilungsproblem der Werte in einer wesentlich anderen Ebene als das erkenntnistheoretische Problem, — und zwar ist diese Ebenenscheidung selbst eine erkenntnistheoretische: In der

1) Neuestens hat Max Beck (»Das Wesen und der Wert« 1925) sogar die Lust als objektiv nachzuweisen gesucht, so daß nicht jede »Gefühls- zugleich Subjekttheorie« ist. Das hebt natürlich die oben betonte Antithese und die Stützung der Subjekttheorien auf die Ansicht, Lust und Unlust seien als Gefühle subjektiv, nicht auf.

2) Für die ganze folgende Untersuchung hat die Unterscheidung der sekundären und primären Qualitäten keine Bedeutung: Die Farben treten mir ebenso am Objekt entgegen wie die sog. primären Qualitäten. Vgl. die Betonung dieses Tatbestandes durch die phänomenologische Schule.

Digitized by Google

Verteilungsarbeit der Erkenntnistheorie handelt es sich um die Frage, ob das scheinbar vom Objekt Dargebotene und in welchem Umfang es dennoch allem unmittelbaren Erleben zum Trotz ein Subjekt-geschaffenes ist, und es gibt da die ganze Skala der Anschauungen vom naiven Realismus, der das so erlebte Objekt ein für sich real Bestehendes sein läßt, bis zum absoluten Idealismus, der alles aufs Subjekt zurückführt, — in der Erweiterung des Subjektbegriffs auf ein absolutes Ich, freilich vielleicht mehr scheinbar als wirklich das Objektive aufhebend. Der Werttheoretiker dagegen bewegt sich in der Ebene, die für diese erkenntnistheoretischen Möglichkeiten ein Diesseits bildet. Die Wertfrage ist eine Frage unserer Welt, der erlebten Welt von Ich und Gegenständen: Sind die Werte in ihr auf die erlebte Lust und Unlust reduzierbar oder so objektiv im Erleben vorgefunden »wie Rot und Blau«, deren erkenntnistheoretische Auflösung den erlebten Weltbestand nichts angeht?

Gestehen wir es zu: Notwendig ist diese Beschränkung des Wertproblems auf unsere Ebene, das »Diesseits« der Erkenntnistheorie, wohl kaum (man denke etwa an die Verknotung des Sollens mit der Erkenntnistheorie bei Fichte). Dennoch ist entscheidend, daß das Wertproblem in einem vollen und tiefen Sinn sich auf unserer Ebene als »Verteilungs«problem konstituiert: So gewiß z. B. Gefühle einerseits, gesehene Farben andrerseits geschiedene Gruppen unseres Weltbestandes repräsentieren, — geschieden nach der Richtung von Subjekt und Objekt —, so gewiß kann das Problem gestellt werden, vielmehr drängt es sich beim Nachdenken über die Werte auf, ob die letzteren grundsätzlich der einen oder anderen Seite angehören. Man könnte auch sagen: Insofern die Antithese von Subjekt und Objekt zu unserer Welt gehört, ja ihr Vorfinden geradezu Voraussetzung ihrer erkenntnistheoretischen Anzweiflung ist und insofern die Werte Beziehungen zu beiden Seiten der vorgefundenen Antithese haben, bietet unsere Welt schon das Verteilungsproblem der Werte.

Nur in einem Seitenblick bemerke ich über diese grundlegende (historisch und systematisch grundlegende) Struktur der Werte in erkenntnistheoretischer Beziehung hinaus: ein tieferes Verhältnis der großen Weltbestände dürfte in der Ablösbarkeit der Wert-»Verteilungsfrage« von der erkenntnistheoretischen Objekt-»Verteilungs«frage zugrunde liegen, nämlich das Fundiertsein der Werte in den theoretischen Seinsgegebenheiten. Doch diese Bemerkung, die die Wertfrage prinzipiell ins Diesseits der Erkenntnistheorie verlegen würde, ist nicht

Digitized by Google

allseitig anerkannt und soll hier nicht vorausgesetzt werden. Für unsre Untersuchung genügt, daß historisch und systematisch das erkenntnistheoretische Diesseits für die Werte ein großes Verteilungsproblem stellt.

Es soll hier nun keine ausgeführte Werttheorie gegeben werden, sondern eine Studie [1]) über den »Ort« der Werte, über die Möglichkeiten zur »Verteilung«, die Subjekt und Objekt hinsichtlich der Werte bieten. Ich versuche, eine Uebersicht darüber zu gewinnen, und es wird vielleicht gerade zweckmäßig sein, wenn ich selbst keinen abschließenden Standpunkt einnehme; freilich wird sich nicht vermeiden lassen, daß ich eine m. E. nicht genügend beachtete Möglichkeit, einen »Ort« der Werte, weitgehend genug verdeutliche, um ihn eben auch als möglichen Ort sichtbar zu machen. Diese und für die andern Orte nötige Interpretationen betreffen Fragen der näheren Struktur, während den Hauptpunkt der letzteren eben die Verteilung bzw. (für eine ausgeführte Werttheorie) die eine nun für Wirklichkeit erkannte Möglichkeit, der Ort der Werte, bildet.

I.

Suchen wir zunächst irgendwie ein für alle Wertauffassungen gemeinsames Kennzeichen des Begriffs »Wert«, damit wir überhaupt einen Anhaltspunkt haben, was an Wertbestand, welchen Gesamtumfang wir bei den Werten zu berücksichtigen haben. Ohne daß dies also eine Definition sein sollte, die, wenn überhaupt, so nur nach Durchschauen der Wertstruktur gegeben werden könnte, scheint mir folgendes für alle Wertauffassungen und Umfänge des Wertbegriffs zu gelten: es handelt sich dabei um einen polaren Gegensatz nicht bloß theoretischer Art (wie den von Schwarz und Weiß), also um einen Gegensatz bloßer Seinsbeschaffenheiten, sondern um einen solchen, der irgendwie Beziehung zu einem Sollen oder Nichtsollen enthält (einerlei hier, ob der Wert fundierend für das Seinsollen ist, wie Scheler annimmt, oder umgekehrt, wie z. B. Kant für den Wert des Guten annimmt!). Denkt man sich — um ein wenig zu erläutern — auf der einen Seite das Sehen eines Subjekts (das sich natürlich nicht zugleich selbst sieht und außerdem in einem solchen Sehakt auch ganz und gar nicht anders als nur sehend gedacht werden möge) und auf der andern Seite das gesehene Objektive, so würden

1) Sie ist aus einer Ethik-Vorlesung des Verfassers hervorgegangen, die sich vornehmlich mit den so entgegengesetzten und noch z. T. auch so verwandten beiden ethischen Grundpositionen Kants und Schelers beschäftigte.

Digitized by Google

dessen noch so große qualitative Gegensätze, wie etwa der von Schwarz und Weiß, gewissermaßen tot vor dem Sehen liegen, auf ein und derselben Ebene der Gleichgültigkeit für das Sehen, das seinem Wesen nach bloße Aufnahme des Gesehenen ist. Nichts liegt irgendwie darin, von einem Vorzug des Weiß vor Schwarz oder umgekehrt, nur von einem gesehenen Sein, nicht irgendwie von einem Seinsollen oder Nichtseinsollen ist die Rede.

Demgegenüber springt alles Werthafte gewissermaßen heraus über der Ebene der Gleichförmigkeit, wie sie jedes bloße Wahrnehmen der Idee nach vor Augen stellt, eine neue Entgegengesetztheit tritt ein, die hier natürlich nur vorläufig beschrieben wird — wir suchen ja in der ganzen Untersuchung ihren Ort —. Man könnte zum Vergleich an das Sichtbarer- und Unsichtbarerwerden einer Fläche durch verschiedene Beleuchtung oder auch verschiedene Blickrichtung, Aufmerksamkeit usw. denken, doch durch solche Vergleiche hätte man nur den formalen Charakter der Veränderung einigermaßen getroffen: zum Bewußtsein gebracht, daß es sich bei dem neuen Gegensatz nicht um die besonderen Qualitäten eines objektiv Gesehenen wie Schwarz oder Weiß handelt; nicht aber wäre man eigentlich damit zu dem Kennzeichnenden des neuen Gegensatzes gekommen, den wir durch das andere Bild des »Herausspringens« aus der gleichen Ebene bezeichneten und den man — da ja auch dieses Bild wenig besagt: das »Herausspringen« könnte auch als gesehene objektive Bewegung gedeutet werden! — wohl eben bezeichnen muß durch solche Gegensätze wie »Seinsollen« und »Nichtseinsollen«.

Diese Begriffe, selbst der Klärung bedürftig, bilden doch wenigstens insofern eine Art vorläufiger Kennzeichnung der nichttheoretischen Polarität, als darin die Verwandtschaft zum Wollen, diesem Kernverhalten nichttheoretischer Art steckt, — eine Verwandtschaft, die selbst bei der Schelerschen Objektivierung nicht wegfällt [1]). Keineswegs soll aber hier die Festlegung des Wertbegriffs auf den Sollensbegriff erfolgen. Man könnte etwa, um jene Polarität zu bezeichnen, auch von Bevorzugung und Ablehnung eines Sein usw. sprechen gegenüber dem bloßen (gesehenen) Sein.

Was man aber zur vorläufigen Kennzeichnung der Werte mehr tun kann und tun muß, um den Umfang der so herausgehobenen gegensätzlichen Gegebenheiten nicht zu eng zu fassen, ist eine Art von Aufzählung

1) Die Werthaftigkeit begründet ein »ideales Sollsein«; Werte werden erfaßt in einem nichttheoretischen, wenn auch »kognitiven« Verhalten: nämlich »erfühlt«.

Digitized by Google

der hauptsächlichsten Beispielsgebiete, auf denen eine derartige nicht bloß theoretische, d. h. gleichgültige Polarität vorliegt.

1. Einmal kommt hier das große, in sich so reich verzweigte Gebiet in Frage, auf dem — vielleicht allein — das gewöhnliche, nicht theoretisch eingestellte Denken den Terminus »Wert« verwendet: zur Kennzeichnung nämlich von Gegenständen (im weitesten Sinne) als schön — häßlich, gut — böse, kostbar — gemein usw. Lassen wir dahingestellt, ob für die gewöhnliche Denkweise die betr. Gegenstände oder die abstrakten Qualitäten des Schönen usw. als Werte gelten, und bemerken wir nur, daß einerseits diese Wertbeurteilung auf Gegenständliches geht, das sozusagen vor mir steht, nicht etwa auf die Lust an solchen Gegenständen, — hierdurch erfolgt die Scheidung von der nächsten Gruppe —, andrerseits aber jene Polarität vorliegt, die anders als die von Schwarz und Weiß ist, und zwar anders in der Richtung, daß das Schöne z. B. sein soll, das Häßliche nicht.

Bedenkt man, daß diese ästhetischen Urteile im allgemeinen von einem nicht erst Auszuführenden, sondern Fertigen (Gemälde usw.) gefällt werden, so handelt es sich um ideales Seinsollen: wäre das Werk neu auszuführen, so sollte es wieder so sein wie das jetzt Ausgeführte, oder andererseits: es hätte (im Falle der Häßlichkeit) so nicht sein sollen. Beim ethischen Wertpaar ist in das Sollsein, soweit es sich um eine Normierung des Handelns überhaupt, auch des Zukünftigen, handelt, in hohem Maße das reale Sollsein selbst eingeschlossen. Beim Wert des Kostbaren könnte man daran denken (ohne nähere Analyse), daß man es besitzen möchte, daß also nicht gerade der Befehl eines Sollens, aber ein Wunsch nach dem Haben, auch also ein virtuelles Seinsollen, zugrunde liegt usw. Verschieden sind die Formen, in denen die Erhebung über das Niveau der Gleichgültigkeit erfolgt, eine Erhebung, die wir nur sehr allgemein mit dem Begriff des Seinsollens bezeichnet haben.

2. Da es uns nicht auf die übliche Verwendung des Terminus »Wert« ankommt, sondern auf das sachlich dahin Gehörige, so bezeichnen wir als zweite Wertgruppe die Gefühle der Lust und Unlust (die bekanntlich sehr mannigfaltig nuanciert sind). Vielleicht im Gegensatz zum üblichen Sprachgebrauch würde doch wohl jedermann die Lust als Wert bezeichnen, wenn man ihm die Frage: ist sie Wert oder Unwert? stellen würde. Bei einer solchen Fragestellung wäre freilich das Gefühlserleben auch schon in Objektivierung betrachtet, es wird sich aber ohne Vergewaltigung der Tatsachen nicht bestreiten lassen, daß das Lusterleben als solches, ohne eigentliche Objektivierung, werthaft ist. Um den gleichen

Digitized by Google

Gesichtspunkt wie bei der ersten Gruppe auszuführen: Aufs stärkste ist beim Erleben der Unlust die Tendenz auf Beseitigung, also der Gehalt des Nichtseinsollens vorhanden, zum Teil sicherlich auch bei dem Lusterleben die Tendenz der Erhaltung.

Dies würde für das nichtobjektivierte Erleben gelten; wir haben hier aber, wo nur ganz allgemein die Beziehungen der Einzelgebiete zum Seinsollen und Nichtseinsollen aufgezählt werden, auch darauf hinzuweisen, daß die Lust — mag noch so sehr deren Gegenstand eigentlich begehrt sein, mag sie selbst viel oder wenig objektiviert sein, — anzieht, in einem jetzt vorhandenen Begehren ein Seinsollen auf sie hin vorhanden ist (wie das auch näher zu beschreiben sei): Im Begehren des Feinschmeckers wird die betreffende Speise vorgestellt und begehrt, aber sicherlich nicht, ohne daß dabei die Lust (als wenig klare Begleitvorstellung oder beginnendes Lustgefühl?) »anzieht«, als ein Seinsollendes in dem begehrenden Subjekt wirkt.

3. Damit sind wir schon in die Nähe einer dritten Gruppe von werthaften Weltbeständen gekommen, die allerdings in noch höherem Grade als Lust und Unlust von der üblichen Verwendung des Wertterminus abliegen, aber im allgemeinen Sinn der Erhebung über das gleichgültige theoretische Niveau mit seinen bloßen Seinsgegensätzen sich als werthaft charakterisiert und die wir einführen, um den Bereich des Werthaften weit genug zu spannen, da wir ja nicht historisch den Geltungsbereich dieses Terminus, sondern das der Sache nach Zusammengehörige suchen. Ist nicht jeder Gegenstand, dessen Realität gewünscht, begehrt, gewollt, dessen Sein irgendwie bejaht wird, oder verabscheut, nicht gewollt, verneint wird, werthaft im bloßen Sinn jenes polaren Gegensatzes vom Seinsollen und Nichtseinsollen? Für gewöhnlich wird freilich wenigstens bewußt gewollt nur ein Gegenstand, weil er werthaft im Sinne einer der beiden ersten Gruppen ist, weil er schön, wohlschmeckend usw. ist, aber — die Freiheit des Willens als logische Möglichkeit genommen — würde nicht die Existenz des zunächst bloß vorgestellten Gegenstandes bejaht werden können ohne Begründung durch einen weiteren Wert? Und von dieser Idee abgesehen, die nur die willkürliche Wertsetzung ohne zuvor gegebene Werthaftigkeit repräsentieren soll, ist nicht auch in dem gewöhnlichen Falle das Wollen bzw. das Nichtwollen des wertvollen Gegenstands eine andere Heraushebung über das theoretische Niveau als die Heraushebung, die in der Wertkennzeichnung nach Gruppe 1 oder 2 liegt und das jetzige wollende Herausheben »fundiert«? Denken wir hier auch

Digitized by Google

daran, daß Instinkt und Trieb ein Seinsollen von Objekten enthalten, das jedenfalls für das Bewußtsein dieses Wesens nicht wie beim bewußten Wollen durch vorgefundene Werthaftigkeit fundiert ist, zum Teil auch wohl für die höchste Bewußtseinsstufe keine nachträgliche Fundierung finden kann: Der »Trieb« der Selbsterhaltung ist doch wohl durch keinen weiteren Wert fundiert, sondern diese Setzung ist zwar nicht formal als freie und bewußte Willkür, aber doch dem Wesen als grundlose Setzung nach, ein W e r t ähnlich dem vorhin gedachten Falle der Setzung durch einen freien Willen.

Doch man mag sagen, diese dritte Gruppe bedeute eine zu große Erweiterung des Wertbegriffs. Wir wollen aber den möglichen Kreis, wo der (uns ja nicht bekannte) Gehalt dieses Begriffs sich finden könnte, nicht zu eng fassen: Die Leitidee der nichtgleichgültigen Polarität oder der Polarität des Seinsollens und Nichtseinsollens läßt das Gebiet des in dieser Weise Polaren — dies allein fanden wir ja als allgemein anerkanntes Merkmal des Werthaften — so weit abstecken. Spätere Einschränkung würde ja möglich sein, aber eben als Einschränkung den Ort der Werte klar abzeichnen.

II.

Um aber zu einer Uebersicht der möglichen Orte der Werte im Gesamtbereich des Subjekts und Objekts zu gelangen, müssen wir nun an zweiter Stelle einen Blick auf diese große Antithese werfen. Dabei haben wir deren Abgrenzung vom erkenntnistheoretischen und Beschränkung auf den »phänomenologischen« Sinn schon vorgenommen. Ohne uns nun auf die Aktanalysen usw. der phänomenologischen Schule festlegen zu wollen, ist doch der Tatbestand des »Aktes« bzw. der »Intention« von entscheidender Bedeutung für unsere Untersuchung. Drückt sich doch darin das ganz eigenartige Verhältnis von Subjekt und Objekt (zunächst denken wir an das Vorstellen) aus, das mit keiner bloß äußeren Einheitssetzung zu vergleichen ist und (erkenntnistheoretisch-metaphysisch gewandt) schon das Grundproblem der Fichteschen Philosophie bildete: Das Objekt ist (als »Nichtich«) getrennt vom vorstellenden Akt und doch in ihm (als Ichbestand im weiteren Sinn). Lassen wir metaphysische Weiterungen beiseite, lassen wir beiseite auch alle möglichen Näheranalysen [1]), so ist

1) Ich denke besonders an die Husserlsche Scheidung des Vorgestellten nach »Vorstellungs»materie« und Gegenstand«. Husserl bezeichnet übrigens das g a n z e Vorstellungserlebnis als »Akt«, wie wir weiterhin auch. Die Doppeldeutigkeit wird ohne weiteres verständlich sein aus dem vorhin über Fichte geprägten Satz.

Digitized by Google

doch kennzeichnend: einmal die Doppelheit von Akt (»Träger« des Vorstellungsgehalts) und Vorgestelltem und andrerseits die Art ihres Verhältnisses: jene einzigartige Einheit des Enthaltenseins des Vorgestellten im Vorstellen und die Nichtumkehrbarkeit dieses Enthaltenseins (das Vorgestellte enthält nicht seinerseits das Vorstellen, den Akt); das ganze Verhältnis bezeichnet man treffend als »intentional«.

Es ist nun bekanntlich eine Grundfrage der phänomenologischen und anderer Analysen, ob nur das Vorstellen (im weitesten Sinn) in dieser Weise intentionalen Charakter habe. Es besteht ja die — in der hergebrachten Anschauung bejahte — Möglichkeit, daß alle andern Erlebnisse: Fühlen, Wollen u. dgl. den intentionalen Charakter nicht selbst besitzen, sondern nur kraft des »fundierenden« Vorstellungsakts indirekt daran teilhaben. Wenn ich z. B. einen Gegenstand begehre, so würde der Gegenstand nur vorgestellt, aber er wäre nicht auch direkt in dem emotionalen Verhalten des Begehrens vorhanden. Diese Frage kann hier natürlich nicht als solche erörtert werden, es scheint mir für unsern Zusammenhang hinreichend und zugleich von großer Wichtigkeit, zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: entweder kann die der hergebrachten entgegengesetzten These bis zu der Behauptung fortgehen, emotionalen Akten könnten direkt wie dem Vorstellungsakt objektive Gehalte zugänglich werden (z. B. die Werte »erfühlt« bei Scheler), oder man kann sich mit der Feststellung begnügen, daß jene hergebrachte »Begleit«auffassung (wenn ich sie kurz so nennen darf) der Beschreibung des Erlebnisses nicht standhält, sondern z. B. das Wollen eines Objekts, das Fühlen des Schönen usw. als vom Vorstellen verschiedener, als »emotionaler« Akt doch das Objekt intentional in sich enthält [1]).

1) Auch für diese (gemäßigtere) Auffassung ist es im Hinblick auf das Wollen eines Gegenstandes (etwa wenn ich einen in der Ferne gesehenen Gegenstand in meine Nähe ziehen will) eine schwierige, hier nicht zu entscheidende Frage, ob das Wollen dies Gegenständliche im selben erkenntnistheoretischen Sinn intentional in sich enthalte wie das Vorstellen. Wäre das der Fall, so würde man vielleicht zur anderen, schärferen Form der Theorie fortgetrieben werden, die auch die Erfassung durch emotionale Akte behauptet. Bei der anderen Deutung, der »gemäßigten« Auffassung, würde die Vorstellungsfundierung in dem Sinn doch zu Recht bestehen, daß nur das im Vorstellen Vorhandene, vor mir stehende Objektive, Intentionsgegenstand eines neuen emotionalen Akts werden kann. Ueber diese beiden Interpretationsmöglichkeiten und etwaige andere soll hier nicht entschieden werden. — Besonders klar ist der Gegensatz zwischen der den intentionalen Charakter des Begehrens usw. überhaupt leugnenden und der ihn behauptenden Auffassung von Husserl in den »Logischen Untersuchungen« (V § 15 a) dargestellt. Was Husserls Meinung hinsichtlich des hier fraglichen Gegensatzes innerhalb der intentionsbejahen-

Digitized by Google

Während ich die erstere These hier nicht entscheide, scheint mir allerdings die zweite nicht bestreitbar. Es ist künstlich, z. B. beim Begehren eines Objekts anzunehmen, das Objekt sei nur vorgestellt und, was das Begehren angehe, so befinde ich mich dabei in mir im Subjekt, nicht anders, als ich es bei einem objektlosen Gefühlszustand, etwa einer Stimmung, tue. Auch eine bloße Tingierung des Vorstellungsakts durch den emotionalen Gehalt scheint mir nicht zu genügen, sondern tatsächlich begehre ich das Objekt: in derselben intentionalen Weise der Einheit und Unumkehrbarkeit ist mein Begehren mit dem Gegenstand verbunden, besser, ist es in ihm oder er in mir, wie das beim Vorstellen (Sehen usw.) eines Objekts der Fall ist. Am sichtbarsten ist die Sachlage beim Wollen eines Objekts unter Ablehnung einer entgegengesetzten Objektverwirklichung (bei der Wahlentscheidung also); aber selbst das »Erfühlen« hat hier wohl seine berechtigte Grundlage: beim Genießen eines Gemäldes etwa ist das letztere nicht nur theoretisch intendiert. Um ein konkretes Beispiel zu haben, denke man an die Versenkung z. B. in die Erhabenheit des Meeres oder die Tiefe des blauen Himmels, wo diese Objekte in mehr als bloß theoretischem Verhalten erlebt sind, wo aber dieses Mehr gewissermaßen in einem Ausweiten oder Hineintauchen des Subjekts in die große Weite oder Tiefe des Objekts, nicht bloß in einem subjektbeschränkten Gefühlszustand, besteht.

Immerhin ist das Sträuben, den intentionalen Charakter emotionaler Erlebnisse anzuerkennen, begreiflich, und zwar nicht nur aus dem Grunde, der jene weitergehende These so schwer annehmbar macht (den man in die Frage fassen kann: gehört es nicht zum Wesen der Objekte, eben in der Vorstellungsseite für unser Bewußtsein zugänglich zu werden und vorhanden zu sein), sondern noch aus einem besonderen Gedanken heraus, der hier zur näheren Kennzeichnung der emotionalen Akte gebraucht wird: Der Akt als solcher, wie er zunächst auf der Vorstellungsseite studiert wird, z. B. das Sehen, »sieht sich selbst nicht«, er muß angenommen werden, so gewiß sich das sehende Subjekt von verschiedenen, auch nicht an dieses Subjekt gebundenen Vorstellungsgegenständen abhebt, aber erlebt ist er eigentlich nicht (nicht nur nicht »gesehen« im Sinne der inneren Wahrnehmung!). Nicht genau das Gleiche aber trifft für die emotionalen Akte zu: Beim Begehren sehe ich zwar auch nicht mein Begehren, sondern dessen Gegenstand, beim Genießen sehe ich nicht mein Genießen (erst recht genieße ich es nicht in derselben

den Partei angeht, so ist er bei aller Komplizierung des Problems Vertreter der »gemäßigten« Auffassung, s. besonders »Log. Unters.« V § 41—43.

Digitized by Google

Weise des »Erfühlens«), sondern ich genieße das Gemälde, — aber diese Akte lassen sich doch nicht in derselben Weise als »nicht eigentlich erlebt« kennzeichnen, sondern, mögen sie als intentional den Vorstellungsakten nahestehen, in bezug auf die Existenz eines nichtobjektivierten, aber erlebten Gehalts stehen sie einer dritten Kategorie nahe: dem bloß im Subjekt verweilenden Gefühlszustand. Im Wollen sind die von Wundt u. a. beschriebenen Gefühle der Spannung usw. tatsächlich erlebt, wenn sie auch erst nachträglich objektiviert werden, man von ihnen »wissen« kann, im Genießen findet das Erlebnis der Lust statt, auch wenn diese nicht das dabei Intendierte ist.

Es wäre eine Frage der näheren Beschreibung, ob dieser ganze emotionale Gehalt auch gegenstandgerichtet sei oder ob hier zum Teil nur wirkliche Begleitung, besser: Tingierung des Akts stattfinde, sicher scheint mir, daß einerseits, wie gesagt, ein nichttheoretischer Bestand intentionalen Aktcharakter hat (z. B. Wollen des Objekts, nicht Sehen + Spannung usw.), andrerseits, daß der emotionale Gesamtbestand eines solchen Aktes nicht als ganzer unerlebt ist wie der bloße Sehakt [1]) (bei dem übrigens ja auch körperliche Begleiterscheinungen wie Augenmuskelempfindungen im selben Sinne des Nichtobjektiviertseins »erlebt« sein können, der der reinen Idee nach jedoch unerlebt, un»gesehen« auch im Sinne des Erlebens ist). In dem »andrerseits« aber kommt die tatsächlich vorliegende Verwandtschaft der nichttheoretischen Akte zu den Gefühlszuständen zur Erscheinung.

Die Sichtbarmachung dieser Verwandtschaft schließt zugleich die Anerkennung der Gefühlszustände als einer dritten Erlebnisgruppe (neben Vorstellungs- und emotionalen Akten) ein, wogegen ein Widerspruch wohl nicht zu erwarten sein wird. Eine andere Frage ist, ob nicht die Gefühle in philosophischer Weise mit den anderen Beständen verbunden werden können (etwa: auf sich selbst gerichtete Intentionalität, wobei aber die letztere nicht gespalten wäre in Subjekt und Objekt [2]); das Erleben zeigt eine solche Verwandtschaft nicht, sondern zeigt schlechthin einheitliche Qualitäten der Gefühlszustände.

Hiernach ergeben sich nun drei Möglichkeiten, »Orte«, an denen irgendwelche Weltbestände zur Gegebenheit kommen können.

1) Ein objektgerichteter Trieb oder Instinkt gehört auch zu den Begehrungsakten, und wenn er als ganzer unbewußt sein kann, so würde bei der Bewußtwerdung auch sein ganzer emotionaler Bestand als auf die Ebene des gefühlsmäßigen Erlebens gehoben zu denken sein.

2) Zu diesem an Fichte anknüpfenden Gedanken s. die Schlußausführungen dieser Studie.

Digitized by Google

Inwiefern doch diese drei Gegebenheitsorte von der eben festgestellten Dreiheit der Erlebnisgruppen abweichen, wird besser nachher erörtert, wenn wir auch jene überschauen.

III.

Die beiden ersten Orte entsprechen der nach Möglichkeit reinen Scheidung von Subjekt und Objekt, der dritte dem einheitlichen, beide umspannenden Akt. Wir ordnen nach der Einfachheit und stellen, da sie für das bloße Subjekt am größten ist, diesen »Ort« voran:

1. kommen in den Gefühlszuständen Weltbestände zur Gegebenheit, die keinen Aktcharakter, d. h. nicht die intentionale Scheidung von Subjekt und Objekt enthalten, sondern einfach das Subjekt sind in der Form des Erlebens. Sobald eine objektivierende Betrachtung der Gefühle (»innere Wahrnehmung« im eigentlichen Sinn) eintritt, befindet man sich nicht mehr in diesem Bezirk des ungespaltenen Erlebens, sondern der intentionalen Gespaltenheit. Gegenüber aber den Akten, bei denen ja auch die Subjektseite nichtobjektiviertes Sein des Subjekts ist, stellen allein die Gefühlszustände selbstgenügsames Subjekterleben ohne Objektgehalt dar. In Wahrheit bedeuten sie aber überhaupt den einzigen rein einer Seite des Subjekt-Objekt-Verhältnisses angehörigen Ort, keineswegs liegt ein parallel beschaffener Ort auf seiten des Objekts, wie gleich sichtbar werden wird [1]).

2. Ein Objekt kommt nicht zum Erleben ohne erlebendes Subjekt nach dem altbekannten, nicht erschütterten, erkenntnistheoretischen Grundsatz (der nicht, wie z. B. Schopenhauer annimmt, jedenfalls nicht ohne nähere Begründung, die Behauptung in sich schließt, das Objekt sei auch nicht ohne Subjekt). Dennoch ist der Idee des Sehens nach — dieses Prototyps alles Objekterfassens — bei diesem Akt das Objekt das Einzige, was dem Erleben gegeben ist (»das Auge sieht sich nicht selbst«; doch wir denken vielmehr an den geistigen Akt, die reine Idee des Erfassens von Objekten, einerlei welche körperliche Ver-

1) Wohl aber würde Husserl behaupten, daß der subjektive Ort noch eine andere Unterart von Gegebenheiten besitze (die sogar als grundlegendes Beispiel des Nichtgegenständlichen erscheint): die Empfindungen als noch nicht im Intentionsakt »zum Gegenstand konstituierte«. Auf diese schwierige Frage können wir nicht näher eingehen; jedenfalls gehören die Empfindungen in einem anderen (formalen) Sinn dem Subjekt an als dessen Gefühlszustände: Wenigstens im erkenntnistheoretischen Diesseits sind sie nur Reflex der Objekte, die material ihren Ort darstellen. Anders ausgedrückt: Die Empfindungen haben den Charakter der Objektgegebenheit, auch wenn sie formal mit Recht zunächst als subjekterlebt ins Auge gefaßt werden.

Digitized by Google

mittlung dabei nötig sei). So stellt das bloße Objekt den zweiten Ort für Gegebenheiten dar; mag in Wahrheit diese Objektseite nur unter dem Vorzeichen des Subjektakts einen Ort für Gegebenheiten darbieten, — jenes Vorzeichen, die Subjektseite, ist in solchem Erleben (rein gefaßt) nicht selbst gegeben.

Wollte jemand die Ausschaltung des Subjekts als eines mitgegegebenen, also die Reinheit dieses Ortes und die gleich deutlich werdende Scheidung von 3 bezweifeln, so werden wir nachher noch eine abstraktere Fassung darbieten, die die Dreiheit der Orte aufrechtzuerhalten gestattet selbst für die Annahme, der Sehakt sei doch irgendwie auch mitgegeben. Hier bemerke ich nur noch, daß die Abweichung des zweiten vom ersten Ort (abgesehen von dem Gegensatz von Subjekt und Objekt): nämlich die wirkliche Selbstgenügsamkeit der Gefühle, die »Vorzeichen«-Bedürftigkeit aber der Objekte, nichts Bedenkliches hat: Sind wir Subjekte und nicht Objekte, so können wir uns nicht ganz auslöschen, sondern nur unsere Aktivität und Erlebtheit ausschalten zugunsten gleichmäßigen bloßen Aufnahmeverhaltens gegenüber dem (gewissermaßen) aktiven und erlebten Sein der Objekte; nur dann könnte die Zweiheit von Subjekt und Objekt ganz und gar aufgehoben werden hinsichtlich des Objekts (wie es in dem Gefühl hinsichtlich des Subjekts geschieht), wenn wir die Objekte werden könnten.

3. Der dritte Ort aber wird nun dargeboten durch die Gruppe von Erlebnissen, bei denen weder das Subjekt noch das Objekt aus der Gegebenheit ausgeschaltet werden kann: durch die Akte im Verhältnis zueinander, z. B. von Begehren und Wollen im Verhältnis zum bloßen Vorstellen. Sicherlich liegt hier wie bei 1. das die verschiedenen Gegebenheiten des Ortes Charakterisierende auf der Seite des Subjekts: in der Verschiedenheit der Akte; z. B. kann ich die Realisierung eines zunächst bloß vorgestellten Dinges vorstellen oder wollen. Andrerseits aber kann diese Veränderung, der andere Gehalt, der diese zwei Gegebenheiten scheidet, nicht rein nach 1. ohne Beteiligung des Objekts, gedacht werden, sondern dieses gehört dazu, sozusagen als das Material, an dem allein die Akte zur Gegebenheit kommen können. Akte sind ja ihrem Begriff nach auf ein Objekt gerichtet, aber es ist zu betonen, daß es zur Charakterisierung dieses »Ortes« nicht ausreicht, sich das Objekt als sozusagen gleichgeartetes bei den verschiedenartigen Akten zu denken, wie etwa derselbe Gegenstand von verschiedenen Menschen in die Hand genommen werden kann, sondern daß — bei allem Beharren des Objektinhalts — das Objekt beim Wollen in anderer Weise in die Einheit des Wollensaktes hineingerissen

Digitized by Google

wird als beim bloßen Vorstellen nicht Objekt + Wollen, sondern gewolltes Objekt. Solche Einheit des Akts ist der dritte Ort, wo unter Einbeziehung von Subjekt und Objekt Gegebenheiten auftreten können.

Bemerken wir hier — da die großen Probleme von Akt und Intention hier nicht zu behandeln sind — wenigstens zweierlei in Anknüpfung an Ausgeführtes:

a) Der positiv erlebte Sondergehalt [1]) z. B. des Willensakts besitzt jene Verwandtschaft mit dem Erlebnischarakter der bloßen Gefühle (also mit 1); aber niemals läßt er sich als bloße Subjektgegebenheit (Ort 1) auffassen, zu der die Objektseite (Ort 2) als Plus hinzukäme.

b) Bildet die Verschiedenheit von Akten den Ort für eine dritte Gruppe von Gegebenheiten, so gehört dazu auch der Vorstellungs-(Seh-) Akt, als Akt betrachtet; er würde gerade dadurch charakterisiert sein, daß er ideell den unter a) wieder genannten emotionalen Gehalt nicht besitzt, daß dabei die Subjektseite überhaupt nicht eigentlich erlebt ist. Jedoch würde z. B. beim Uebergang von einem Akt des Wollens zum Vorstellungsakt vom selben objektiven Gehalt die Andersartigkeit des Vorstellungsakts zur Gegebenheit kommen, wenn auch nur als Negatives, als Fehlen jeder positiv erlebten emotionalen Gerichtetheit. Es kann kein Einwand gegen die Einreihung des Vorstellungs akts unter 3 sein, daß die Andersartigkeit des Vorstellungsakts als Aktes nur bei vergleichender Betrachtung zum Bewußtsein kommt; gilt das doch auch für die emotionalen Akte: gemäß der Unsichtbarkeit des eigentlichen Aktkerns bei allen Akten (das Subjekt niemals — nicht nur beim Sehen — auf sich selbst gerichtet!) ist der dritte Ort kein einfach und klar erlebter, wie es Gefühl einerseits, bloße Objekte andrerseits sind, sondern die Gegebenheiten dieses Ortes, die Akte in ihrer Verschiedenheit werden erst bei objektivierender Betrachtung als einheitliche Charaktere sichtbar, während sie vorher — unbeschadet der »erlebten« Subjekt- und intendierten Objektgehalte — als einheitliches Umfassen nur bestehen, wie das Sehen besteht.

Bei der Schwierigkeit der hier tangierten Probleme ist es aber recht angemessen, die Scheidung der drei Orte noch in allgemeinerer und zugleich einfacherer Weise vorzunehmen. Hierzu wollen wir bedenken, daß man »Ort für Gegebenheiten« auch so ausdrücken kann: wenn irgendwo an Stelle einer Qualität eine andere auftreten kann, so ist dieses »Irgendwo« ein Ort für Gegebenheiten der betreffenden Art; oder: zusammengehörige

1) Was ein solcher Akt mehr hat gegenüber dem bloßen »Aktstrahl«, wie er auch beim Vorstellen vorliegt.

Digitized by Google

(an derselben Stelle oder Stellengruppe) stattfindende Veränderungsmöglichkeiten bezeichnen einen Ort für das Auftreten von Gegebenheiten, die durch den betreffenden Ort ihrerseits zu Gruppen zusammengeschlossen werden. Dann kann man unsere drei Orte folgendermaßen charakterisieren:

Es besteht die Möglichkeit der Inhaltsänderung:

1. im bloßen Subjekt,

2. im bloßen Objekt, so, daß das notwendige Subjektverhalten nicht verändert wird,

3. im Subjektverhalten, soweit es mit dem Objekt eine Einheit bildet, so daß zwar keine Aenderung des speziellen Objektgehalts (nach 2), aber eine Aenderung des ganzen Aktcharakters vorliegt.

Der Vorzug dieser Formulierung liegt vor allem darin, daß es nicht mehr der absoluten Verschiedenheit des Sehens von den andern Aktarten bedarf, um Ort 2 und 3 zu scheiden (also vor allem des vollen Unerlebtsein des Sehens und nur des Sehens), daß überhaupt nicht notwendig nur diese eine Aktart des Sehens als »Vorzeichen« fungieren kann. Vielmehr könnte, formal gesehen, auch ein Begehrungsakt unter 2 gedacht werden, der einen verschiedenen Objektgehalt ohne Aenderung des Aktcharakters erhält (»ich begehre den Gegenstand A, dann den Gegenstand B«). Und doch wird andrerseits die besondere materiale Bezogenheit des Sehens auf den Ort 2 sichtbar:

Ist nach dem oben Gesagten klar zu unterscheiden: die Inhaltsänderung des Objekts ohne Aenderung der es umschließenden Akteinheit und die Veränderung dieser (in der das Objekt eine nur formale Veränderung der Art des Enthaltenseins miterfährt), dann wird deutlich: Gibt es ein solches Aktverhalten, das speziell auf die bloße Erfassung von inhaltlicher (bloßer) Objektänderung eingestellt ist, so ist dies das als Aktart gleichmäßige Verhalten, das der Neuausfüllung des Ortes 2 als bloßes »Vorzeichen« dient [1]). Gibt es sodann die weitere Möglichkeit, daß ein Aktverhalten sich sekundär so zugänglich gewordenen Objekte bedient und sie in der eigenen Aenderung formal mitverändert (aus dem gesehenen wird das begehrte Objekt), so gibt dies Verhalten den reinen

1) »Vorzeichen« bedeutet nach der jetzigen Formulierung durch die »Aenderung« der Ortsausfüllung: Trotz der Notwendigkeit des Akts seine Unverändertheit bei der einen Ort kennzeichnenden Inhaltsänderung, Unwesentlichkeit also des ersteren bei Herausstellung des letzteren. Gegenüber dem vorhin gemachten, formal möglichen Versuch, das Begehren als Akt zu 2 zu denken, hat das Sehen sein näheres Verhältnis zum Ort 2 nicht darin, daß es »Vorzeichen« ist, sondern daß es das Vorzeichen für die neu zu gebenden primären Aenderungen im Ort 2 ist.

Digitized by Google

Typ ab, bei dem die bloße Aenderung des Objekt i n h a l t s nichts eigentlich Neues bedeutet. Das bloß erfassende (nur Objektinhalte erfassende) Aktverhalten hat insofern eine spezifische Beziehung zu 2, als auf d i e s e n Ort, das b l o ß e O b j e k t gesehen, nur das Neugeben der besonderen Ausfüllungen der verschiedenen Objektbeschaffenheiten charakteristisch ist, nicht eine sekundäre Verwendung verschiedener schon vorgefundener Objekte (Gegenstand A, dann B) durch aufeinanderfolgende Begehrungsakte. Zu bemerken ist hierbei aber noch, daß wir das Sehen, um allgemein genug zu sein, eben nur als Prototyp des Neuerfassens nehmen. Würde, wie Scheler meint, auch das »Erfühlen« neues Objektives erschließen, so würde es ebensogut Wesensbeziehung zum Ort 2 haben; logisch ist es jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen, daß es z w e i Aktarten des Neuerfassens objektiver Gehalte geben könnte, die ihrerseits — und sehr abstrakt dann z u g l e i c h wieder formal die betr. Objekte (theoretische Objekte — Werte bei Scheler) — nach Ort 3 verschieden wären, verschiedene Ausfüllungen des Orts 3 darstellten.

Bevor wir die Werte auf ihre mögliche »Verteilung« auf diese drei Orte prüfen, bemerken wir nur noch, um das Verhältnis der zwei letzten Dreiteilungen (Nr. II und die jetzige Dreiteilung der O r t e) zueinander nicht im unklaren zu lassen: Bei jenen drei Erlebnisgruppen, Vorstellungs-, emotionalen Akten und Gefühlszuständen wären alle Weltgegebenheiten unter den Gesichtspunkt des Subjekts, seines Erlebens, gebracht. Wir wissen aber nun, daß die beiden Aktarten als A k t arten zu e i n e m subjektzentrierten Gegebenheitsort (neben dem reinen Subjektort der Gefühlszustände) zusammenzufassen sind, daß aber andrerseits die Abscheidung der Vorstellungsakte als eigentlichen Gehalt den hat, einen objektzentrierten, einen von der Handlung des Subjekts unabhängigen Ort, eben den des Objekts, von den beiden anderen Orten abzuscheiden. Mit genau dem (hier nicht näher zu untersuchenden) erkenntnistheoretischen Recht, mit dem wir eine selbständige Welt des Objekts annehmen, das doch nur — da wir Subjekte sind — im Subjektverhalten des Vorstellens zugänglich wird, haben wir für irgendwelche Gegebenheiten das Objekt als solches als einen selbständigen Ort zu setzen, der im zugehörigen Verhalten nur zugänglich wird, während dieses als solches eine Verhaltensart des Subjekts darstellt. Subjekt, Objekt und das Verhalten des Subjekts zum Objekt bzw. sein Arbeiten daran sind die drei Orte für Weltgegebenheiten, die an der Formulierung der unabhängigen »Aenderung« am sichersten und am wenigsten beschwert durch besondere erkenntnistheoretische Positionen scheidbar sind.

Digitized by Google

IV.

Damit sind die drei großen Möglichkeiten gekennzeichnet, auf die in verschiedenen Theorien irgendeine Weltgegebenheit »verteilt« werden kann. Und es ist an sich die Frage schon beantwortet, wo die Werte ihren Ort haben können. Jedoch haben wir uns einen vorläufigen Begriff von ihnen gemacht, und dieser könnte ja so sein, daß er nur den einen oder anderen dieser Orte gerade für diese Weltgegebenheit wirklich in Frage kommen ließe. Sagen wir nun gleich, daß alle drei Orte wirklich in Frage kommen, wenigstens historisch vertreten worden sind. Ich führe das aus zunächst für die einfachen, einheitlichen Orte des Subjekts und Objekts (1 und 2).

1. Wir gaben schon für Lust und Unlust zu, daß ihr Wert- bzw. Unwertcharakter nicht geleugnet werden kann, wenn man darunter den polaren Gehalt des Wertbegriffs versteht, nicht die Form der objektivierten Gegenständlichkeit. Diese Werte entsprechen natürlich dem Ort des bloß Subjektiven, des Erlebens, das als solches nicht auf ein Objekt gerichtet ist. (Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß dieser seinem Wesen nach subjektive Gehalt der Lust im Genießen die intentionale Richtung aufs Objekt erfahren kann. Vor den bloßen Vorstellungsakten sind ja die emotionalen Akte auf der Subjektseite durch die Aufnahme des »Erlebens«-Momentes gekennzeichnet S. 319).

Bemerken wir aber hier gleich etwas, das nachher gesondert erörtert werden muß: Wenn diese »immanenten«[1]) Werte Lust-Unlust den Gefühlsort einnehmen, so ist damit nicht gesagt, daß umgekehrt alle Gefühle im Sinne von Lust-Unlust Werte wären. Wundt hat ja neben der letzteren »Hauptrichtung« zwei andere: »Spannung — Lösung« und »Erregung — Beruhigung«, unterschieden, die ebenfalls eine andere als die Schwarz-Weiß-Polarität haben sollen. Es ist jedoch nicht gesagt, daß damit unsere Wertpolarität erreicht sein mußte. Wir stellen diese Frage aber jetzt zurück und fügen das hier Unentbehrliche hinzu: Es ist die verbreitetste Form von Werttheorien, nicht nur die immanenten Werte an diesem Ort zu suchen, für sie diesen Wertort anzuerkennen (was wohl niemand in anderer Form bestreiten wird, als daß er Lust und Unlust den Wertcharakter aberkennt), sondern die Werte überhaupt letzthin hier zu lokalisieren. Hierher gehören nämlich in Wahrheit alle Theorien, die zwar — dem Offensichtlichen Rechnung

1) So bezeichnen wir sie, um einen kurzen Ausdruck für die Eigenart dieser »im Subjekt bleibenden«, nicht gegenständlichen Werte zu haben.

Digitized by Google

tragend — anerkennen, daß im allgemeinen nicht die eigene Lust, sondern eine Gegenständlichkeit der erstrebte oder geschätzte Wert ist, die aber die hierin liegende polare Heraushebung dieser Gegenständlichkeit als »schön — häßlich« usw. doch nur als auf Begleitung durch Gefühlszustände oder auf Uebertragung, Einfühlung usw. beruhend auffassen. Der letzte polare Gehalt liegt für sie im Subjekt und zwar in seiner (Gefühls-) Zuständlichkeit der Lust-Unlust-»Hauptrichtung«. Es wäre eine historische Aufgabe, die verschiedenen Formen dieser Theorien unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Man kann sagen: Gegenüber der krassen Auffassung: Werthaftigkeit = Lust-Unlust tragen sie dem formalen Charakter der Werthaftigkeit als einer Gegenständlichkeit Rechnung, aber in bezug auf den Gehalt der Werthaftigkeit, den Ort der Polarität, nehmen sie dieselbe Stellung ein: das zuständliche Subjekterleben ist der Ort aller Werte.

2. Auf der andern Seite stehen nun die Theorien, die in der neuesten Zeit erst, wie in der Einleitung gesagt wurde, die Antithese in bezug auf die Wertorte voll haben hervortreten lassen, in der schärfsten Form die Behauptung Schelers, die Werte seien ursprüngliche objektive Gegebenheiten wie die Farben Rot und Blau [1] [2].

Ich habe diese wie andere Werttheorien nicht historisch darzustellen, sondern bemerke nur — was auch im systematischen Interesse liegt —, daß selbst hier noch eine mehr oder weniger krasse Form möglich ist: Sind die Werte wenigstens nur objektiv vorhanden unter Fundierung durch theoretische Gegebenheiten bzw. auch nur in notwendiger Verbindung mit ihnen (»schön« ist eine Landschaft, ein Gemälde von bestimmten Farben und Formen) oder sind sie ganz ohne jede derartige Verbindung denkbar (erst ohne Notwendigkeit einer Landschaft oder dgl. würde »schön« eine ebenso selbständige objektive Gegebenheit

1) Für den Farbenvergleich s. z. B. »Formalismus« S. 7, 10, 249 usw.

2) Im Anschluß an Scheler hat neuestens N. Hartmann in seiner »Ethik« eine ausführliche Darlegung dieses Objektivitätsstandpunktes gegeben: Gegenüber selbst der erkenntnistheoretischen Subjektivierung der Werte durch Kant (vgl. die Anm. 4 der folgenden Seite) wird S. 88 ff. Apriorität der Werte als mit gegenständlicher Gegebenheit vereinbar aufgewiesen (wie schon bei Scheler) und später (in dem Abschnitt »Vom Wesen der ethischen Werte«) die Werte als ideales Ansichseinsreich parallel dem mathematischen und logischen Reich dargelegt: Der »Gegenstand« der Werterkenntnis (die »echte Seinserkenntnis« ist) »ist dem Subjekt gegenüber ein ebenso selbständig Seiendes, wie Raumverhältnisse für geometrische Erkenntnis und Dinge für Dingerkenntnis«. Die notwendige Subjektbeziehung wird (126 f.) als gegenständliche »Relation in der Wertmaterie« gefaßt. Man wird zugeben müssen, daß diese Einbeziehung des Subjekts den »objektiven Ort« dieser Werttheorie nicht aufhebt.

Digitized by Google

sein »wie Rot und Blau«[1])! Wählen wir den Vergleich eines Farbflecks, von dem nur die Farbe, z. B. das gesehene Rot, und andrerseits die Größe (»ausgedehnt« im Vergleich etwa zu einem benachbarten Farbfleck) in Betracht kommen möge, so würde man die beiden Möglichkeiten sich durch die Frage verdeutlichen können, ob »schön« dem »rot« oder dem »groß« logisch mehr verwandt sei. Für beide Möglichkeiten aber — das ist hier entscheidend — ist die volle Objektivität der Werte behauptet. Ueber jene »formale« Seite des Wertbegriffs, daß wir ihn u. a. auf eine Gegenständlichkeit anwenden, den »Wert« am objektiv vor uns Stehenden erleben, hinaus ist in dieser Theorie behauptet, daß auch dem Gehalt nach der Ort der Werte, daß also auch ihre Polarität im Objektiven liege so gut wie die von Schwarz und Weiß, aber natürlich mit der vollen Eigenart nichttheoretischer Polarität [2]).

Da Lust und Unlust als solche nicht in derselben Weise ins Objekt verlegt werden können wie »schön-häßlich«, »gut-böse« usw., kann der Sinn einer solchen Theorie nicht der sein, für alle von uns genannten Wertgruppen den Ort des bloßen Objektiven zu behaupten. Eine solche Theorie kann dann entweder im Hinblick auf die Gegenständlichkeit der Werte den Zuständen Lust-Unlust den eignen Wertcharakter bestreiten und dann alle Werte für objektiv erklären [3]). Oder sie kann ruhig anerkennen, daß nur die Werte im vollen Sinne auch der Gegenständlichkeit, diese aber alle den Ort im Objektiven haben.

Hierher gehört, wie mir scheint, auch die Theorie Rickerts, die die Werte nicht als ein »Seiendes« parallel Rot und Blau auffaßt, aber als einen eigenen Seinsbereich, dessen Seinsform die des »Geltens« ist. Der objektive Charakter der Werte (der allenfalls erkenntnistheoretisch nur ein begrenzter ist [4]), vor allem die Gegensätzlichkeit zur

1) Doch kann man, glaube ich, trotz dahingehender Gedanken Scheler nicht zu einem Vertreter dieser Auffassung machen.

2) Bei Scheler (und N. Hartmann) werden diese Objektivitäten ja auch nicht theoretisch, sondern im »Erfühlen« erfaßt, wozu auch Lust-Unlust-Erfühlen gehört. Selbst der niederen Lust an Speisen z. B. soll aber der Wohlgeschmack als objektiver Wert entsprechen, der in der Lust nur zugänglich wird.

3) Scheler z. B. sagt: »Nach unserer Theorie . . . ist die Lust nie und nimmer ein Wert« (»Formalismus« S. 258).

4) Da unsere Untersuchung sich im »Diesseits« der Erkenntnistheorie bewegt, gehört jede Werttheorie zum objektiven Ort, die die subjektive Schaffung der Werte lediglich erkenntnistheoretisch faßt: Darin sind ja die Werte so objektiv vorgefunden für das empirische Subjekt wie z. B. die (nach Kant auch subjektiv geschaffenen) Kategorien oder die qualitativ verschiedenen Farben. Daß aber die neueste Objektivierung der

Digitized by Google

Reduktion auf Gefühlszustände ist damit ebenfalls aufs stärkste behauptet.

Stellen wir, um auch in bezug auf den dritten Ort die Möglichkeit der Ausfüllung durch Werte genau zu sehen, zuvor noch die Beziehung der beiden eben behandelten Werteinreihungen zu jener klarsten Formulierung der »Orte« (S. 323) her:

Lust und Unlust sind »Aenderungen« der Qualität, die rein im Zustand des Subjekts stattfinden können. Dabei sind dies (bzw. da Lust und Unlust nur »Hauptrichtungen« für eine Unmenge von abweichend nuancierten Gefühlen sind, die jeweiligen Lust- oder Unlustgefühle) nicht die einzigen Ausfüllungen des Ortes des reinen Subjekts, sondern dahin gehören würden auch, soweit es sie gibt, Gefühle ohne Lust-Unlustcharakter [1]), so daß hier Werte und Nichtwerte denselben Ort: den reinen Subjektzustand, besitzen. Unterschieden sind Lust-Unlust-Gefühle von den anderen eben durch jene Polarität, die als Tendenz zum Nichtseinsollen am stärksten in der Unlust erscheint. Uebrigens ist die Form, in der diese Polarität erlebt wird: die bestimmte qualitative Zuständlichkeit von lusthaftem und unlusthaftem Sein, natürlich nicht ableitbar: gegenüber allen möglichen Formen der Werte ist dies das sich selbst Wert- oder Unwertsein des Subjekts als einfach erlebte Qualität.

Doch ist diese Scheidung von anderen Werten hier noch nicht die eigentliche Aufgabe. Daß Lust und Unlust aber auch hinsichtlich der Formulierung der Qualitäts»änderung« sich als zum Ort 1 gehörig erweisen, wird keinem Bedenken begegnen.

Wichtiger ist es, in bezug auf den zweiten Ort der Werte zu bemerken, daß grundlegend für die Schelersche Ortanweisung sein würde: Im Gesamtort des O b j e k t i v e n ist eine Ausfüllung entweder durch theoretische Beschaffenheiten oder durch Wertbeschaffenheiten möglich, und die obige Formulierung: Aenderung des Objektiven ohne Aenderung des Subjektverhaltens findet auch hinsichtlich der letzteren wenigstens insofern ihre Bestätigung, als auch die Werte nach Scheler in »kognitiver Funktion« erfaßt werden. Freilich wird die Sachlage bei Scheler ja komplizierter, da die kognitive Funktion sich je nach theoretischen oder

---

Werte auch über diese Position der Formung durch das erkenntnistheoretische Subjekt hinausgeht, dafür s. S. 326, Anm. 2.

1) Nach dem Beispiel der Wundtschen Psychologie »Spannung — Lösung«, »Erregung — Beruhigung«. Es bleibe dahingestellt, wie weit sie ohne Lust-Unlustcharakter vorkommen. Auch die besondere Art ihrer Polarität: deren (wohl näheres) Verhältnis zur Schwarz-Weiß-Polarität usw., können wir hier nicht erörtern. Die Idee solcher Gefühle ohne Lust-Unlustcharakter fungiert hier nur als eine Art von »Grenzbegriff«.

Digitized by Google

werthaften Objekten in zwei Aktverhaltungsweisen teilt: für die ersteren das gewöhnliche theoretische Verhalten (natürlich in seiner eigenen Vielfachheit), für die letzteren das »Erfühlen«. Wir haben diese Möglichkeit ja schon berücksichtigt (S. 324), daß, wie das Sehen selbst, als Akt betrachtet, zu 3 gehört, so auch für verschiedene Objektkreise verschieden charakterisierte Aktverhaltungsweisen denkbar sind. Warum trotzdem die Schelersche Werteinreihung zum Ort 2 gehört, wird gleich noch deutlicher werden. Hier möge nur bemerkt werden, daß (abgesehen von der Einheit der »kognitiven Funktion«) die Werte bei Scheler zweifellos eine besondere (»geänderte«) Ausfüllung des Objektortes darstellen. Schon das würde, selbst wenn zugleich die Aktart (nch 3) charakteristisch wäre, eine völlig andere Position darstellen als eine Theorie, die die Werte lediglich in den Ort 1 oder 3 einreiht. Das wird auch in bezug auf den letzteren Ort deutlich werden, wenn wir versuchen, auch ihn als ausfüllbar durch die Wertgegebenheiten zu denken.

3. Während wir es bei 1 und 2 entweder mit Herkömmlichem (Lust-Unlust als werthaften Zuständen) oder mit ausgebildeten Theorien (der Schelers vor allem) zu tun hatten, scheint mir der dritte mögliche Ort der Werte historisch noch nicht gleichberechtigt neben die beiden andern »Ort«-Möglichkeiten getreten zu sein[1]). Gerade er aber scheint mir in erster Linie in Frage zu kommen, und das ist nun zu zeigen, indem der Verfasser (wenn auch dem Charakter dieser Studie entsprechend provisorisch) hier seinen eigenen Standpunkt nimmt.

Doch soll mit dieser Verteidigung des 3. Ortes der Wertcharakter von Lust und Unlust nicht bestritten sein; d. h. diese Zustandswerte würden den Ort 1 einnehmen, und es wird zugleich sichtbar, daß nicht alle Werte denselben Ort einzunehmen brauchen. Doch erfüllen Lust und Unlust den »Wert«-Begriff, wie schon bemerkt wurde, insofern nicht vollkommen, als gebräuchlicherweise Gegenständlichkeiten als Werte bezeichnet werden (S. 314, 325).

Die von Husserl in den »Ideen« (besonders § 116) entwickelte Auffassung steht doch wohl der Schelerschen nahe, was hier nur durch den Hinweis auf die Parallele zu den »doxischen Modifikationen« für den Kenner der »Ideen« angedeutet werden kann. So sehr die gleich folgenden Ausführungen über die verschiedenen Akthaltungen an die Husserlsche Beschreibung der verschiedenen Aktcharaktere erinnern, ist doch hier zu betonen, daß unsre Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt mehr als seine »rein phänomenologische« Gegenüberstellung von Aktcharakter und intentionalem Gegenstand bedeutet, nämlich das reale Verhältnis des empirischen Subjekts und Objekts, wie wir die letzteren im »Diesseits« der Erkenntnistheorie vorfinden und Gegebenheiten als zum einen oder andern gehörig erkennen können.

Digitized by Google

Gegenüber den beiden Möglichkeiten, die Werte entweder als besondere Beschaffenheiten im Subjekt oder im Objekt zu nehmen, würde jene allgemeine Formulierung des »Ort«-Gedankens als dritte Möglichkeit die ergeben, daß die Werte Beschaffenheiten darstellen, die die einen Akte von anderen Akten scheiden, so daß man z. B. durch eine »Aenderung« des Vorstellungscharakters zu einer anderen Akthaltung gelangen kann, die den Wertcharakter trägt. Hier ist sofort daran zu erinnern, daß Akte Objekte intendieren, als eigentlich klar bewußten Gehalt besitzen, daß weiter die Objekte in die besondere Akthaltung hereingezogen werden und daß sich somit das Werthafte dieser Haltung in erster Linie an der Art des Objekt-Enthaltenseins darstellen würde, für den den Akt Ausführenden, nicht den darüber Reflektierenden. Dennoch würde die charakteristische »Aenderung« nicht im Inhalt des Objekts liegen, sondern dieses nur formal von seiten der Subjekthaltung in anderer Weise ergriffen sein (s. S. 321). Gegenüber der eben berührten Schelerschen Doppeleinreihung der Werte, bei denen zu dieser besonderen Objektart ein besonders theoretisches Verhalten gehören soll, würde der 3. Ort der Werte dadurch charakterisiert sein, daß die »Aenderung« im Objekt fehlt bzw. in der bloß formalen, vom Subjekt ausgehenden Art des intentionalen Enthaltenseins vorliegt. Sieht man auf das Neu geben der Werte, das immer entscheidend ist für den Gegebenheitsort, so würde ihr Neues, das Werthafte, falls sie zum 3. Ort gehören, nicht als neuer Inhalt des Objektiven auftauchen, sondern als neuartiger Akt. Was aber dessen Subjektseite angeht, so erinnern wir uns daran, daß die Akte außer dem Vorstellen positive, gefühlsverwandte Erlebnisbestandteile auf seiten des Subjekts besitzen können, wobei wir nicht entschieden haben, ob diese alle das Objekt intendieren oder z. T. nur seine Intention begleiten (S. 319).

So viel ich sehe, gibt es hier nun wieder drei Möglichkeiten — diese apriorische Betrachtung möglicher Orte soll sich ja nicht von vornherein auf einen bestimmten festlegen —: da die theoretischen Akte ausscheiden, die im Vergleich zu andersgearteten Akten eben die Charakterisierung haben, bloß vorhandene Objekte zu erfassen, und eine Spaltung in ihnen auf eine Spaltung im Objekt führt (wie bei Scheler), könnte es entweder besondere Wertakte von völlig selbständigem Charakter geben [1]) oder die Wertakte könnten ihren Polari-

1) Hier, wo diese Möglichkeit in Sicht kommt, füge ich folgende wichtige Bemerkung ein: Die in dieser Arbeit versuchte Nebeneinandereinstellung möglicher Orte, die auf dem Subjekt-Objek-Verhältnis basiert, kreuzt sich mit einer anderen Nebeneinanderstellung

Digitized by Google

tätscharakter wiederum entweder polaren Gefühls- oder polaren Begehrungsakten verdanken. Bei allen drei Möglichkeiten, besonders aber bei den beiden letztgenannten, kommt überdies ein bestimmtes Funktionieren der theoretischen Seite als mitkonstituierend in Frage, jedoch nicht als wesenhaft, da es nicht polar ist.

Es ist nun nach dem alten Grundsatz der möglichsten Sparsamkeit mit Erklärungsprinzipien bzw. Grundbeständen geboten, zunächst den Versuch der Rückführung des Wertcharakteristischen auf die beiden anderen nichttheoretischen Aktformen zu machen. Dabei muß man sich methodologisch sagen, daß die »ökonomische« Formulierung dieses methodischen Prinzips eigentlich nicht die wesentliche Sachlage trifft: gelingt es, ein zu Analysierendes auf bekannte Erklärungsprinzipien zurückzuführen, so sieht man deren Gehalt die zu erklärende Stelle tatsächlich ausfüllen; gelingt das nicht, so muß die Frage der Zurückführbarkeit entweder fallen gelassen werden oder man sieht einen neuen selbständig neben jene Prinzipien tretenden Gehalt. Die Anrufung des

von zwei Möglichkeiten, die man in noch abstrakterem Sinne ebenfalls als »Orte« bezeichnen könnte: entweder können Werte inhaltlich auf andere Gegebenheiten zurückführbar sein, indem z. B. — der einfachste schematische Fall — »Wert« die Bezeichnung eines aus mehreren anderen bestimmten Gegebenheiten zusammengesetzten Einheitlichem sein könnte. Oder dies Wort kann eine selbständige Gegebenheit bezeichnen. Diese beiden Möglichkeiten kreuzen sich mit unseren Orten folgendermaßen:

1. Was das Objektive angeht, so könnte »Wert« die Bezeichnung eines auch sonst bekannten objektiven Seins, z. B. einer bestimmten Proportion in der Kunst (etwa des goldenen Schnitts) sein, wobei hier rein das objektive, zahlenmäßige Verhältnis gemeint wäre, das — unter bestimmten ebenfalls objektiven Verhältnissen — nach einer solchen Auffassung als »schön« bezeichnet würde. Oder — und dies ist natürlich der eigentliche Sinn der Objektivitätstheorien der Werte — da die vorhin genannte Auffassung zu offenkundig den Tatsachen nicht gerecht wird — Werte sind besondersartige, auf andere objektive Gegebenheiten nicht zurückführbare objektive Gegebenheiten. Für die Orte 2 und 3 wären parallel Werte entweder auf andere Gefühle bzw. Akte inhaltlich zurückführbare oder nicht zurückführbare Gegebenheiten des betr. Ortes. Das Nähere führe ich nicht aus, ich bemerke nur noch für die eigene, auf den folgenden Seiten vorgeschlagene Heranziehung des Ortes 3: Was im Gegensatz zu 1 eine Zurückführung auf andere Gegebenheiten des dritten Ortes, nämlich auf Gefühls- und Willensakte, logisch möglich macht, ist die Tatsache, daß ein Akt Subjekt- und Objektseite enthält und daß im Hinblick aufs intentionale Objekt dasjenige als »Wert« sinnreich neu auftreten kann, was bei Reflexion aufs Subjekt sich als Akt, z. B. als Willenserlebnis, darstellt; als Folge ergibt sich die Möglichkeit für die weiter unten berücksichtigte wichtige Besonderheit des Gegebenseins von Werten gegenüber eigentlich willkürlicher Gestaltung. Nimmt man — die andere aus der Begriffskreuzung resultierende Möglichkeit! — die Konstitution der Werte durch besondere Wertakte an, die selbständig neben Gefühls- und Willensakten stehen würden, so ist einerseits zur Aufrechterhaltung des Ortes 3 zu betonen, daß ein solches Aktverhalten

Digitized by Google

ökonomischen Gedankens hat also nur den Sinn, den möglicherweise einfachsten Weg als zuerst zu gehenden zu empfehlen, in keiner Weise aber hat es selbständige logische Bedeutung. Sein logischer Kerngehalt führt vielmehr — auf unser Problem angewandt — einfach auf die Frage: Ist der Gehalt des Werthaften hinreichend beschreibbar durch den Gehalt sog. emotionaler Akte (sei es der fühlenden oder wollenden oder beider) oder enthält jenes einen neuen Gehalt darüber hinaus (oder muß drittens die Frage offengelassen werden, weil der Gehalt des Werthaften nicht zu genügender Sichtbarkeit gebracht werden kann)?

Mir scheinen nun beide emotionale Aktarten in der Tat als Kern der Gegebenheit »Wert« in Betracht zu kommen, neben denen es eines eigenen werthaften Aktverhaltens nicht bedarf oder vielmehr: neben denen ein solches ebensowenig sichtbar ist wie ein besonderer Objektinhalt als Wertkern (Ort 2). Die Gesamtidee (für beide emotionalen Aktarten), die ich hier als dritten möglichen Ort der Werte hervorheben möchte, wäre aber diese: als Werte werden solche Objekte bezeichnet, die durch ein fühlendes oder wollendes Verhalten polarer Natur über die theoretische »Ebene der Gleichgültigkeit« herausgehoben, aus ihr herausgerissen werden, die durch ein nichttheoretisches Verhalten gegenüber dem bloß theoretisch erfaßten Objekte akzentuiert werden.

Im Grunde genommen ist damit dieselbe Art der Objektbehandlung gemeint, wie wenn ich bewußt wollend eine bestimmte (vorgestellte) Gestaltung als zu realisierend aus den anderen Gestaltungsmöglichkeiten herauswähle, sie allein will. Diese Gesamt-»Aenderung« des Aktes, die formal auch die des intendierten Objekts einschließt und sogar an ihm sich vollzieht (der Wille hat das begehrte Objekt vor Augen, nicht sich selbst) scheint mir als Prototyp auch für die Werte in Frage zu kommen (»Wert« wäre dann eben als Wert verhalten aufzufassen) [1]; jedoch

des Subjekts wertschaffend sein müßte, ins Objektive ändernd eingreifen müßte (andernfalls ist man beim Ort 1); andrerseits aber ist zu sagen, daß in einem anderen Sinne bei dieser Annahme die Werte als »objektiv« zu bezeichnen wären: nämlich als sonst nicht vorkommende Gegebenheiten des Weltbestands, als trotz des Subjektortes in einem ähnlichen Sinne objektiv, wie auch Gefühle eine besondere objektive Gegebenheit darstellen. Was die entgegengesetzte, weiter unten vertretene Möglichkeit der Reduktion aufs Gefühls- und Willensakte angeht, so ist auch für sie folgende wichtige Bestimmung zu entnehmen: Was formal die Werte (gerade auch das Vorgefundensein am Objektort) von den eigentlich willkürlichen Gestaltungen scheidet, ist natürlich in dem jetzt bewußt gemachten Sinn auch eine objektive, auf andere nicht zurückführbare Gegebenheit. Werte sind nicht = (z. B.) einem Willensentschluß.

1) Unter den Werttheoretikern der Gegenwart tritt die Beziehung des Willens zum Wert z. B. bei Münsterberg (in bestimmter metaphysischer Wendung) sehr scharf hervor.

Digitized by Google

liegen offenbar gegenüber einem solchen bewußten Herausheben eines Objekts im wählenden Wollen beim »Werten« Besonderheiten vor, deren Nennung erst über die Verwendbarkeit dieser Grundhaltung auch für die Werterklärung entscheiden kann.

Als wiederum noch einheitliche Besonderheit des Wertverhaltens gegenüber dem bewußten Willensverhalten ist zunächst diese zu nennen: Die Heraushebung der positiv oder negativ gewerteten Objekte geschieht nicht als bewußtes Wollen oder Nichtwollen einer Sogestaltung des Objekts, sondern scheint vom Objekt aufgedrängt zu sein. Wenn ich z. B. eine Landschaft als schön erlebe, so will ich nicht durch einen bewußten Willensentschluß, daß sie so sei, wie sie ist, sondern, möge die in der positiven Wertung liegende Hervorhebung dieser Gestaltung schließlich aufs Subjekt zurückgehen (was näher zu untersuchen sein wird), das Objekt kommt so wenig wie beim Vorstellen als ein irgendwie willentlich zu Gestaltendes zum Bewußtsein, es leitet vielmehr selbst das bejahende Herausgreifen des betrachtenden Subjekts. Wenn man etwas paradox formulieren will: Das bejahende oder verneinende Herausgreifen bestimmter Objekte aus dem theoretischen bloßen Dasein scheint vom herausgegriffenen Objekt auszugehen, etwas wie dessen Beschaffenheit auszudrücken. Diese zweifellose Unwillkürlichkeit des Wertverhaltens werden wir im Auge zu behalten haben bei der Näheranalyse nach fühlendem und wollendem Verhalten, speziell im Hinblick auf das letztere.

Ich suche nun faßbar zu machen, daß beide emotionalen Aktarten als Wertkern in Frage kommen, zunächst für das Fühlen, das man, sofern es intentional Objekte enthält, zur Unterscheidung »Erfühlen« nennen mag, wobei dies nicht die Behauptung des »Er«schließens einer neuen Objektivität (wie bei Scheler) bedeuten soll; diese Mißverständlichkeit ist natürlich ein Bedenken gegen diesen, jedoch zur kurzen Bezeichnung des intentionalen Fühlens schwer entbehrlichen Terminus.

1. Zwei Betrachtungsmöglichkeiten des Fühlens wollen wir jetzt nicht ins Auge fassen: Einmal das rein aufs Subjekt beschränkte Fühlen, das Ablaufen seiner Zustände, — ein Ablaufen, das zu seiner Leistung logisch keines Aeußeren, eines Objekts, bedarf: als »selbstgenügsam« können Gefühle erlebt werden, und es ist darüber hinaus ein Ich denkbar, das verschieden qualifizierte, spontan aus ihm selbst entstehende Gefühlszustände durchlebt. Die zweite Betrachtung der Gefühle, die wir hier ausschließen wollen, ist die, im Hinblick auf unsere faktische Welt, in

Digitized by Google

der das Subjekt von der umgebenden Objektwelt abhängig ist, die Gefühle (z. B. das Schmerzgefühl) auf ihren kausalen Zusammenhang mit den Objekten hin zu untersuchen, der ja vorliegen kann, selbst wenn das Objekt als Ursache nicht erlebt wird; im besonderen treffen wir keine Entscheidung darüber, ob es faktisch überhaupt irgendein Fühlen gibt, das nicht in diesem Sinne eine Reaktion auf Objektives (zu dem auch der Leib gehören würde), ob es ein rein spontanes Sichfühlen des Ichs gebe. Unsere Betrachtung soll hier (wie immer in dieser Studie) beschreibend, nicht Kausalzusammenhänge suchend, sein, und zwar faßt sie hier eben nicht mehr die erlebten objektlosen Gefühle (Ort 1) ins Auge, sondern dasjenige Fühlen, das Objekte intendiert, z. B. im Genießen eines Kunstwerks. In der Tat scheint mir ein wichtiger Ort der Werte gefunden zu sein, wenn es solches Verhalten gibt: a) ein Fühlen, das nicht im Subjekt verweilt, sondern das betreffende Objekt enthält, es durch sein Fühlen aus den nur »gesehenen« Objekten herausgreift, es vor ihnen akzentuiert; b) ein Fühlen, das das jeweilige Objekt polar akzentuiert. Da wir es jetzt mit der Polarität des Fühlens, nicht des Wollens zu tun haben, beschreiben wir diese hier so, daß wir sagen: Diese erfühlende Akzentuierung erfolgt polar, wenn sie die Lust-Unlust-Polarität, diese grundlegende Gefühlsgestalt der Polarität, enthält, nur hingewandt (als Genießen und Verabscheuen) auf die betr. Objekte.

Für beide Punkte füge ich wenige Bemerkungen hinzu: a) Schon bei der Uebersicht der Erlebnisgruppen (Nr. II) wurde als Standpunkt dieser Arbeit festgestellt: intentionales Enthaltensein von Objekten auch in Fühlensakten, nicht nur in Vorstellungsakten, doch ohne Behauptung der vollen Gleichberechtigung (insbesondere hinsichtlich der Objekt-Zulänglichmachung), besonders ohne Entscheidung der »Fundierungsfrage«. Eine ins einzelne gehende Begründung müßte die ganze Problematik der Intention aufrollen, was wir hier so wenig wie dort beabsichtigen. Soweit die Beweisführung nicht voll durchgeführt ist, muß das intentionale Erfühlen selbst nur als »möglicher« Ort gelten. Doch möchte ich hier wenigstens eine inhaltliche Bemerkung hinzufügen, die den guten Sinn intentionalen Fühlens deutlich machen soll und hierhergestellt wird, weil sie speziell das wertende Erfühlen beleuchten kann. Faßt man gegenüber dem bloßen Inbeziehungstehen des Subjekts zum Objekt im theoretischen Verhalten die Gefühlszuständlichkeit als das eigene tiefere Sein des Subjekts, so ist nicht nur die Annahme unbegründet, das Subjekt müßte sich auf jene äußere Berührung beschränken, sondern

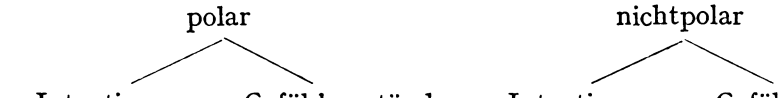
Digitized by Google

ein tieferes Anteilnehmen [1]) des Subjekts an bestimmten Objekten ist durchaus zu erwarten.

b) Enthält diese Anteilnahme im selben Sinne wie Lust und Unlust (sogar als dieselbe unableitbare Erlebnisqualität) die Polarität, die wir nur als Seinsollens- oder Nichtseinsollenstendenz zuständlicher Art beschreiben können, so findet ein positives oder negatives Werten des betr. Objekts statt. Beim Genießen sehen wir keinen anderen polaren Kerngehalt als dieses anteilnehmende Aktverhalten, das sozusagen nach außen aufs Objekt gekehrte Lust und Unlust ist.

Gerade die letztere Beziehung zeigt, daß dies genießende oder verabscheuende Erleben als qualitativ so mannigfach differenziert zu denken ist wie Lust und Unlust selbst, die nur die »Hauptrichtung« von mannigfach nuancierten Gefühlen zusammenfassen. Wenn ich z. B. das muntere Murmeln eines Waldbächleins genieße, so ist die positive Stellungnahme dieser ästhetischen Wertung sicher anders nuanciert als die gleichsinnige, nämlich positive, Stellungnahme beim Genuß der erhabenen Meeresfläche. Hier ist jedoch als wichtig hinzuzufügen: Das so verschieden nuancierte Genußerleben kann seine besondere Nuance zwei Gefühlsfunktionen verdanken (bzw. mitverdanken), die hier nicht eigentlich als »Kern« des Wertens gemeint sind, deren Beachtung aber für die Gesamtkonstitution des Wertverhaltens sehr wesentlich ist. Erstens kommt die nicht-polare Dimension des Fühlens in Frage, soweit es eine solche gibt (das wollten wir nicht entscheiden; es ist aber nicht von vornherein auszuschließen, daß z. B. »erregende« Anteilnahme an einem Objekt in bezug auf Lust oder Unlust neutral sein und doch, wie Wundt meint, eine tiefere »gefühls«artige Zuständlichkeit ausdrücken kann). Zweitens kann es, wie auch schon bemerkt wurde, lediglich »begleitende« Gefühle (sowohl polare wie nichtpolare der logischen Möglichkeit nach) geben, die wie die nichtpolaren Gefühlsintentionen mit den eigentlich für den Wert kernhaften Gefühlsintentionen zu einer Erlebniseinheit verschmelzen.

Nach dem folgenden einfachen Schema der Gefühlserlebnisse [2]):



1) Wie das »Erfühlen« so ist auch das »Teilhaben« (z. B. N. Hartmann »Ethik« S. 10) auch für eine Objektivitätstheorie anwendbar zu Bezeichnung des Erreichens bzw. eben der Anteilnahme an objektiven Werten gegenüber der bloß theoretischen Erfassung und Kenntnis.

2) Das man auch nach »Intentionen« und »Gefühlszuständen« als Oberbegriffen ordnen kann, so daß eine vollständige Begriffskreuzung vorliegt!

Digitized by Google

würde nur die Gruppe 1 das kernhafte Wertverhalten bezeichnen, zur vollen Beschreibung des jeweiligen Gesamtwerterlebnisses aber eine Untersuchung auch der drei andern Gruppen mit notwendig sein. Eine Frage, die hier sich aufdrängt, aber später nach Einführung auch des wertkonstituierenden Willens verhaltens in den Schlußbemerkungen berührt werden soll, ist diese: Zerfällt nicht trotz jener Nuancierungsfülle von Lust und Unlust, genauer: von deren intentionaler Objektzukehrung, alles Wertverhalten in zwei und nur zwei Verhaltungsweisen: die positive und negative? Hier sei nur bemerkt, daß jedenfalls virtuell auch die »Hauptrichtung« der Gefühlszustände Lust-Unlust diese Frage stellt (hierauf beruht es, daß vielfach die Neigung besteht, überhaupt nur zwei Grundgefühle, den angenehmen und unangenehmen Zustand, eben Lust oder Unlust, anzunehmen).

2. Wenn wir hier versuchen, auch Verhaltungsweisen der Willensseite: Begehren, Wollen, sogar einfaches Handeln als wertkonstituierend aufzuweisen, so läßt sich dafür als Leitgedanke anführen: Wertcharakter tragen nicht nur vorhandene, fertige Dinge, sondern auch begehrte Dinge. Hebt nicht das Streben des Hungrigen nach Speise, das Sehnen des Liebenden nach der Geliebten usw. das betr. Objekt in polarer Weise aus der Ebene der gleichgültigen Gegenstände heraus, in einer Weise, die wir eben durch die Charakterisierung des Objekts als »wertvoll« bezeichnen? Ganz abstrakt betrachtet, würde sogar schon der sog. Instinkt, das (vielleicht) ganz bewußtlose Hinarbeiten auf eine Objektverwirklichung, die letztere zum Wert machen. Schwieriger ist es, auch das Handeln als solches hier in die richtige Beleuchtung zu stellen; man könnte ja sagen, jede Handlung sei als nicht bloß theoretisches Verhalten ein Akzentuieren des am Handeln beteiligten Objekts (z. B. meiner Hand, eines Gegenstandes), das Nichthandeln aber stelle die andere Seite der Polarität dar. Offenbar ist jedoch damit kein Werten gegeben: Wenn ich meine Hand bewege, so stellt diese Bewegung keinen Wert dar, ebensowenig ist das beim Gehen zufällig von seiner Stelle bewegte Steinchen ein Unwert u. dgl. Wohl aber wäre letzteres ein Unwert, wenn es mein Schreiten behinderte und deswegen beiseite geschleudert würde. Allgemein gesprochen ist aber deswegen das bloße Handeln kein Wertakzentuieren, weil dabei nicht eine Aktivität sich positiv oder negativ zu einem Sosein verhält, sondern, je strenger der Begriff des bloßen Handelns (ohne Zielsetzung, z. B. als bloße gesehene Handbewegung) gefaßt wird, um so mehr nur ein Einheitliches vorliegt, nicht die Gespaltenheit des intentionalen Verhaltens. Zum Akzentuieren gehört ein Etwas, das heraus-

Digitized by Google

gehoben wird, andernfalls müßte das Akzentuieren selbst für sich allein aus demselben Grunde schon ein Wert sein (als Handeln nämlich), wenn Handeln überhaupt schon Wertverhalten wäre. Wohl aber — und deswegen nannten wir schon das Handeln als hierher gehörig — ist das Handeln dann wertkonstituierend, wenn es auf seine Willenstendenz hin betrachtet wird, wenn es nicht als eigentliche Bewegung, sondern als Bejahung eines Soseins oder Bemühung um ein Sosein aufgefaßt wird. In diesem Sinne macht — sehr abstrakt gesprochen — das Ergreifen der Nahrung diese zum Wertgegenstand und ist ein Wertverhalten.

Doch es kommt hier nicht einmal so sehr darauf an, Sicherheit darüber zu gewinnen, was alles zur jetzigen Art von Wertung gehöre, als darauf, diese Art als eine besondere zu erkennen und von den vorigen Arten zu unterscheiden. Da ist also einheitlich zu sagen — und die vorhin gemachten Ausführungen sollen nur einen Eindruck davon geben, wie weit dieser Umkreis ist —: wenn das Subjekt eine bestimmte Gestaltung will oder nicht will (»Wollen« als zusammenfassender Ausdruck für die ganze Begehrensseite!), so erhält diese Gestaltung dadurch Wertcharakter. Es sind hier aber zwei wichtige Näherbestimmungen nötig, und zwar zur Abgrenzung a) von der vorigen Gruppe, b) vom bewußten Wollen, das wenigstens gemeinhin nicht als Werten bezeichnet wird.

a) Wiederum sind zwei Gesichtspunkte für die Scheidung von der vorigen Gruppe maßgebend:

α. Ein irgendwie noch nicht voll realisiertes Sosein wird bejaht oder verneint, nicht theoretisch als realisiert oder nicht realisiert festgestellt, sondern gewollt, z. B. beim Streben nach Speise. Doch zeigt erst die Gegenüberstellung die beiden Wertgruppen klar: Bei vollem Gegenwärtigsein, wie es die vorige Gruppe kennzeichnet (z. B. beim Genießen eines Kunstwerks, Verzehren einer wohlschmeckenden Speise), nehme ich bejahend teil an der gegenwärtigen Sobeschaffenheit des Objekts; ich fühle sie als angenehm oder unangenehm (d. h. meine Lust oder Unlust ergreift die volle vorhandene Sobeschaffenheit). Im jetzigen Falle dagegen bejahe ich eine Sobeschaffenheit, die noch nicht voll gegenwärtig ist, und zwar so, daß mein Bejahungsakt das noch nicht Wirkliche herbeizuführen sucht. Abstrakt gesprochen, findet (im positiven Falle) ein solches Teilnehmen am Nichtseienden statt, das auf das Wirklichwerden dieses Seins hindrängt. Oder heißt »Werten« auch im zweiten Fall, das als verwirklicht Vorgestellte gefühlsmäßig bejahen? Daß dies möglich ist, soll nicht bestritten werden, jedoch scheint mir auch das Sehnen, Streben usw., worin gerade das zum Teil fehlende

Digitized by Google

Gegenwärtigsein liegt, die erstrebte Gegenständlichkeit zum Wert zu stempeln (unter der gleich zu erörternden Voraussetzung b). Letzthin scheint mir ein »möglicher Ort« auch hier vorzuliegen, weil und insoweit das nichttheoretische Verhalten der Willensseite von dem der Gefühlsseite verschieden ist und eine abweichende polare, intentionale Akzentuierung zuläßt: Die anteilnehmende Gerichtetheit aufs noch nicht Seiende, aber Seinsollende ist eine besondere in sich vielfach differenzierte Grundhaltung. Nicht nur das bejahende oder verneinende F ü h l e n , sondern auch das bejahende oder verneinende M a c h e n von seiten des Subjekts akzentuiert die Objekte in polarer Weise.

Man könnte aber versuchen, in noch philosophischerer, noch mehr vom einfachen Erleben abliegender Weise die Verschiedenheit beider Verhaltungsweisen zu begründen: durch Zurückgehen auf die beiden Grundhaltungen des Subjekts zum Objektiven, die darin bestehen, daß das Subjekt entweder ein Objekt nur vorfindet (»sieht«) ohne «Aenderung« seinerseits oder daß es ins Objektive aktiv eingreift. Die erstere Haltung würde ja aber hier nicht unmittelbar, als t h e o r e t i s c h e s Verhalten, in Frage kommen können. Sollte aber nicht der Gedanke des »tieferen« (nicht bloß theoretischen) Anteilnehmens sich für die beiden Grundhaltungen so differenzieren, daß die Anteilnahme am V o r g e f u n d e n e n eben dessen »Er«fühlen wäre, während die andere Grundhaltung selbst nicht theoretisch ist, selbst eo ipso ein Anteilnehmen, ein Hineingreifen des Subjekts ins Objekt darstellt (das freilich gegenüber dem eigentlichen Wollen unter b noch eine wichtige Besonderung erfahren muß)? Natürlich würde als Kern der Wertens nur das polare Anteilnehmen in Betracht kommen, aber wir hätten es eben als differenziert zu denken (ist das nicht a priori notwendig?), je nachdem, ob es sich um Teilnahme am Seienden oder am Seinsollenden handelt (wobei das Seinsollen selbst diese Art von Teilnahme, nur von seiten des O b j e k t s gesehen, ausdrückt).

β. Ein zweiter Gesichtspunkt — eng mit dem ersten zusammengehörig — veranlaßt ebenfalls dazu, auch, die Willensseite als wertkonstituierend anzunehmen. Läßt sich nicht auch Werten o h n e Lust-Unlust-Gefühl, d. h. ohne Genießen oder Verabscheuen, denken? Man denke etwa an die nüchtern-kalte Wertung des Moralisten (deren nähere Analyse übrigens sehr viel voraussetzen würde) oder an die einfache Wertung eines Objekts als Mittel zum Zweck. Wir möchten nach jeder Richtung die möglichen Dimensionen der Werterstreckung kennzeichnen und dazu gehört auch die Möglichkeit des Wertens o h n e Genuß und Abscheu,

Digitized by Google

ein Beurteilungsverhalten, für das, da es nicht theoretisch sein soll, nur die Willensseite bleibt.

Natürlich behaupten wir nicht die faktische Ungetrenntheit beider Gruppen; z. B. werden sicher häufig Vorgenuß und Streben nach einer geschätzten Speise oder beide Verhaltungsweisen im Sehnen nach einer geliebten Person eng verbunden auftreten. Selbst die Frage kann nicht ohne eigene Untersuchung verneint werden, ob es nicht einheitliche Verhaltungsweisen gebe, die in voller Verschmelzung beides enthalten. Eine solche Frage legt vor allem die (erotische) Liebe vor. Doch sollte es einen zwischen beiden Polen des Fühlens und Wollens liegenden Akt geben, so ist zu bedenken, daß überall die Herausstellung von Gegensätzen nicht weniger wichtig ist, wenn es sich zeigt, daß es Zwischenglieder (z. B. die kontinuierlichen Zwischennuancen zwischen zwei Grundfarben) gibt.

b) Wie aber kann jener schon als grundlegend hervorgehobenen Besonderheit des Wertverhaltens Rechnung getragen werden, die die unwillkürliche Gegebenheit einer Wertbeschaffenheit betrifft und gerade der jetzigen Wertkonstituierung durch die Willensseite entgegenzustehen scheint? Hier ist zunächst ein Gedanke auszuschalten, der implizite durch die ganze bisherige Betrachtung ausgeschlossen wurde, hier aber, wo wir eine Annäherung an eine faktische Beschaffenheit des Wertens untersuchen, sich leicht verwirrend erheben könnte: Als »Werten« im gewöhnlichen Sinne wäre es doch wohl nur zu bezeichnen, wenn jemand einen Gegenstand entweder abstrakt als »wertvoll« bzw. »wertlos« oder konkreter als »schön« bzw. »häßlich«, »gut« bzw. »schlecht« bezeichnet? Demgegenüber ist zu sagen, daß diese Beurteilungsakte hier nie als solche gemeint sind, sondern der zugrunde liegende Akt, der dem Objekt dasjenige Aussehen verleiht (wir deuten es als »Akzentuierung«), das jenes Urteil zum Ausdruck bringt. Unzweifelhaft ist die Werthaftigkeit eine Gegebenheit, die wie andere Gegebenheiten erst da sein muß, damit man sie in Urteile fassen kann. Was wir hier behaupten, ist aber eben dies, daß solche Werthaftigkeit auch von Akten wie dem Sehnen den Gegenständen verliehen wird. Fälschlich würde man demgegenüber darauf hinweisen, daß auch der ersehnte Gegenstand als »gut«, »angenehm« usw. nur bezeichnet wird, wenn man ihn sich als gegenwärtigen (ohne die Modifikation des Aktes: Begehren eines nicht Vorhandenen) vorstellt. Dies bedeutet nichts für die Art und Weise, wie der beurteilten Gegenständlichkeit der Wertcharakter jeweilig verliehen wird.

Um es noch einmal parallel dem Theoretischen auszudrücken: Wenn

Digitized by Google

hier das primäre Gegebenwerden (z. B. »gesehener« Farben) und die Urteilsfassung des Gegebenen zu unterscheiden sind, so gilt selbstverständlich für eine Urteilsfassung auf dem Wertgebiet ebenfalls, daß sie eine primäre Gegebenheit vorfinden muß (die Werthaftigkeit), aber das ist nun hier die Frage, ob der passive unwillkürliche Charakter der primären Gegebenheiten (z. B. »schön« als vorgefundene Gegenstandsbeschaffenheit) hinreichend zu seinem Recht komme, wenn diese Gegebenheit, wie wir hier behaupten, auf wertkonstituierenden A k t e n des Subjekts beruht, keine Eigenschaft des Objekts darstellt.

Wir müssen hier überlegen, was das Gegenteil, was Willkürlichkeit einer Setzung bedeutet. Diese liegt in zwei Fällen vor: entweder macht jemand mit Bewußtheit seines Willensentschlusses ein bis dahin nur theoretisch vorhandenes Objekt zum Gegenstand des Entschlusses (z. B. wenn ich ein vor mir stehendes gleichgültiges Objekt, um meinen Willen und seine Kraft zu zeigen, ergreife und heranziehe), oder es findet eine Wahl zwischen zwei möglichen Gegenständen statt, der bewußte Willensentschluß entscheidet zwischen zwei möglichen Objektinhalten. Suchen wir beide Fälle und demgegenüber unseren Fall der Wertkonstitution tiefer zu verstehen! Wie jeder Akt, so richtet sich auch der Willensakt aufs Objekt und zwar auf ein daran (im Objektiven) zu Realisierendes; soll diese Realmachung als eine willkürliche Zufügung eines Nichtvorhandenen durchs S u b j e k t zum Bewußtsein kommen, so muß entweder das Subjekt direkt auf seine Aktivität reflektieren, sie objektivieren (ich mache bewußt einen Willensakt) oder die Tatsache, daß das Objektive das subjektive Verhalten nicht mehr leitet, muß darin zum Erleben kommen, daß nicht zugleich vollziehbare Realisierungsmöglichkeiten eine Entscheidung im Subjekterleben, eine W a h l, fordern. Nicht aber — darauf kommt es an — liegt schon darin für das Erleben des betreffenden Subjekts eine willkürliche Setzung von seiner Seite, daß das Objekt des Wollens einen Gehalt des Nichtseins enthält. Faktisch »will« freilich das Subjekt diese fehlende Realität geben, aber dieser Akt ist für es selbst analog dem Vorstellen eine bestimmte (hier eben die wollende) Art und Weise, in der das Objekt in seiner Intention enthalten ist, enthält weder eine Blickrückwendung auf die Aktivität des Subjekts noch in bezug auf das Objekt (wie beim Wählen) den Gehalt des Objektversagens.

Es wird hier übrigens nützlich sein, daran zu erinnern, daß »Wollen« in dieser Untersuchung nur als gemeinsame Bezeichnung der Begehrungsseite gebraucht wurde. Hier, wo es auf den Gegensatz zum wählenden

Digitized by Google

und seiner Willkür bewußten Wollen ankommt, ist es besser, sich das Begehren oder Ersehnen einer Gegenständlichkeit als Beispiel vor Augen zu halten; um ein näheres Beispiel zu geben, enthält also das Streben eines Hungrigen nach Speise (das in seine Nähe Führenwollen, Realmachenwollen des bloß Vorgestellten) nichts von einer willkürlichen Aktivität, sondern die Speise ist in dieser Akzentuierung analog gegeben wie im bloßen, gleichgültigen Vorstellungsakt. Ein anderes Beispiel bietet etwa das Sehnen nach einer geliebten Person, das nichts von willkürlichem Selbstmachen enthält. Bei beiden Beispielen kann das Begehren sogar den Charakter unerträglichen Zwanges annehmen [1]).

Worauf es hier ankommt, ist also kurz dies: Zur eigentlich willkürlichen Setzung gehört irgendwie ein Bewußtsein um die Tatsache der Willkür. Andernfalls bleibt das Objekt Intentionsgegenstand, der sich dem Begehren und als begehrter ebenso aufdrängt wie dem Vorstellen als vorgestellter. Oder pointiert: Die Akzentuierung des Objekts kann erfolgen ohne Bewußtsein von der Akzentuierung. Nur im letzteren Falle — und das ist die gesuchte Besonderung der allgemeinen Willensakzentuierung zur Wertakzentuierung von der Willensseite her — liegt ein Werten vor, zu dem in der Tat die Unwillkürlichkeit, das nicht bewußt, absichtlich Machen, gehört.

Erst in zweiter Linie nenne ich einen Gesichtspunkt, der zur Begründung der Unwillkürlichkeit, Vorgefundenheit einer Willenswertung sich stärker aufdrängen mag, der aber doch der eben dargelegten formalen Möglichkeit des wollenden, doch nicht als willkürlich bewußten Aktes bedarf: Es ist kein Zufall, wenn ein solcher Akt bestimmte Gegenstände akzentuiert, sondern darin prägen sich (wenigstens für die niederen »vitalen« Werte gilt das) die »Bedürfnisse« des betr. Subjekts aus. Man könnte von einer objektiv vorhandenen Parallele zwischen der Beschaffenheit eines begehrten Objekts und des begehrenden Subjekts reden (z. B. ein bestimmter Organismus braucht in der Speise bestimmte chemische Verbindungen). Faktisch ist nun dies Subjekt, sein »Selbsterhaltungstrieb« und sein Wollen der dazu gehörigen Mittel, eine Setzung seiner selbst, dennoch ist hier ersichtlich, daß von dem allen zu wissen nichts nötig ist, daß sich die ganze objektiv zugrunde liegende »Parallele« z. B. dem Tier einfach als ein Begehren bestimmter Nahrungsmittel darstellt.

1) Natürlich sprechen wir in dieser Darlegung der Unwillkürlichkeit des zur Willensseite Gehörigen von dem, was in krasser Form: als Zwang des Begehrens, jedem geläufig ist. Daß dies Aufgedrängtwerden ein Problem bildet, wird aber erst der philosophischen Betrachtung deutlich, die das Begehren allgemein als Setzung des Subjekts erkennt.

Digitized by Google

Kurz könnte man sagen: Willensakzentuierung des objektiv Notwendigen liegt hier vor, und darin liegen die beiden Merkmale der hier gemeinten Wertkonstitution von der Willensseite: 1. nicht: bewußt willkürliches positives oder negatives Herausheben eines Objekts (z. B. Sichverschaffen bzw. Abwehr), 2. auch nicht: Zufälligkeit dieser Heraushebung, die sich nur über ihre Zufälligkeit nicht im klaren wäre, sondern faktisch Herausheben des in objektiver (nicht: erkannter) Beziehung zu diesem Subjekt stehenden Objekts [1]).

Daß dieser zweite Gesichtspunkt h i e r nur ergänzend (wenn auch von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis des Wertens überhaupt) ist, geht auch daraus hervor, daß einerseits selbst bewußtes Wählen ja nicht grundlos zu sein braucht, sondern im Hinblick auf die »Parallele« erfolgen kann, und daß andrerseits eine solche »Parallele« die Grundlage bilden mag auch für die »e r f ü h l e n d e« Anteilnahme an einer Gegenständlichkeit im Sinne des Genießens oder Verabscheuens. Bemerken wir hier, die Ausführungen über das Fühlen ergänzend, noch, daß der Gedanke, die Werte seien unwillkürlich, vorgefunden, für die Wertkonstitution durchs Fühlen nicht im selben Sinne wie für das Wollen eine Schwierigkeit, einen scheinbaren Einwand bedeutet: Wenn auch das »Erfühlen« als Subjektakt gedacht wurde, so ist es doch hier nicht so, daß das Subjekt ein im Objekt nicht Vorhandenes zu realisieren sucht, faktisch tatsächlich ins Objekt eingreift, sondern daß das Subjekt das Vorgefundene, Soseiende läßt, wie es ist, und sich nur nicht mit der theoretischen Betrachtung begnügt, sondern mit seinem tieferen Sein Anteil nimmt. Wenn dieses Anteilnehmen, soweit es tendenzlos [2]) zu denken

1) Man sieht hier, weswegen der »Instinkt« zweckmäßigerweise mit herangezogen wurde, daß er sogar das Verhältnis besonders klar zeigt. Sein Begehren und sein Objekt b e w u ß t gemacht, ergibt die gemeinte Struktur des Wertens, bei dem Begehren und Begehrungsobjekt e r l e b t werden, nicht wie beim Instinkt vollkommen oder zum Teil unbewußt bleiben. Der Instinkt konstituiert Werte »von der Willensseite«, jedoch gehört B e w u ß t s e i n, nicht Bewußtlosigkeit zu den üblichen Bestandstücken des Wertbegriffs. In ähnlicher Weise würde auch — um das andere Extrem zu nehmen — das bewußte Willkürsetzen einer Gegenständlichkeit a b s t r a k t als »Wert« zu bezeichnen sein, zum üblichen Begriff des letzteren gehört aber auch das Merkmal der Unwillkürlichkeit. Beide Merkmale: Bewußtheit und Unwillkürlichkeit, suchten wir so zu vereinigen, daß das Bewußtsein kein Bewußtsein der Willkürlichkeit der Setzung zu sein braucht (der Setzungsakt als solcher ist, wie jeder Akt, nicht objektiviert).

2) Die Verknüpfung beider Verhaltungsweisen untersuchen wir hier nicht (z. B. Verabscheuen verbunden mit der Tendenz zur Beseitigung des Verabscheuten). In abstrakter Weise kommen wir gleich noch auf die Einheit beider Arten von Wertkonstitution, auf die Einheit der Werte überhaupt, zurück.

Digitized by Google

ist, als eine Art von Luxus betrachtet werden kann gegenüber dem biologisch Zweckmäßigen [1]), so ist damit nicht gesagt, daß nicht selbst hier eine objektive »Parallele« den Grund der positiven oder negativen Anteilnahme abgäbe (z. B. Genießen eines Kunstwerks aus einer gewissen Subjektbeschaffenheit, dem auf objektiven Tatbeständen beruhenden »Bedürfnis« einer Epoche heraus). Wenn also dieser Gesichtspunkt der objektiven Begründetheit des Wertes für beide Arten von Wertkonstitutionen gilt, so ist doch, wie gesagt, die Ausschließung des bewußt willkürlichen Setzens eine Einwandmöglichkeit nur für die Willensseite, weil das Erfühlen das vorgefundene Objekt nicht verändert, sondern in seinem vorgefundenen, gegenwärtigen Sosein akzentuiert.

Uebrigens ist hier der Ort, zu bemerken, daß auch das »wollende Werten« sich wie das Erfühlen auf fertig, gegenwärtig Seiendes richten kann: wenn nämlich das Sollseinselement nur darin besteht, zu einem Seienden so Stellung zu nehmen, als ob es noch einmal zu machen wäre, z. B. beim Stellungnehmen zu einem Handeln [2]).

Hier wird erst die ganze Möglichkeit sichtbar, von der Willensseite ausgehend doch zur Wertung eines Seienden zu kommen: das Zukunftselement des Willens (um einen kurzen Ausdruck zu wählen) ist seinerseits nur noch ein vorgestelltes, und die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines Seienden hiermit wird Anlaß zur Wertung. Während das Zum-Teil-Nichtsein beim Sehnen usw. im Objekt enthalten ist (z. B. die begehrte Speise als eine bloß vorgestellte, nicht gegenwärtige) ist jetzt das Objekt ein ganz gegenwärtiges; aus dem realen ist ein nur ideales Sollsein geworden, das auch von dem Wertenden in einem idealen Willensakt bejaht wird (er will jetzt nicht dies ja schon Fertige ausführen, sondern er würde gegebenenfalls so handeln wollen).

V.

Dieser dritte mögliche Ort der Werte mußte hier als zu wenig beachtet näher dargelegt werden, und, wie gesagt, konnte das Sinnvolle dieses

1) In diesem wäre noch zu unterscheiden z. B. das Erfühlen einer Gefahr und die darin virtuell enthaltene Abwehrhandlung einerseits, das wirklich ohne solche Handlung vor sich gehende Fühlen andrerseits. Das letztere ist vor allem (vielleicht nur) im Kunstgenießen verwirklicht; nur von diesem zweiten Falle gilt die Bezeichnung »Luxus«.

2) Vermutlich gehört das moralische Werten: Bejahen oder Verneinen des vorgefundenen Handelns, zum »Werten von der Willensseite«, weil der ethisch Wertende (bzw. die Gemeinschaft) prinzipiell, nicht nur im vorgefundenen Falle des ausgeführten Handelns, ein gleichartiges Handeln will oder nicht will. Doch dies setzt schon eine bestimmte Auffassung dieses Einzelwertes voraus.

Digitized by Google

Ortes nur so aufgewiesen werden, daß der Verfasser seinen Standpunkt darin nahm. Er verhehlt nicht, daß er auch wirklich diesem Standpunkt zuneigt (unter der gleich zu vollziehenden Berücksichtigung des ersten Ortes), aber er weiß andrerseits, wieviel Ergänzungen durch systematische Einzeluntersuchungen und durch Widerlegung historisch aufgetretener, abweichender Standpunkte zur vollen Sicherstellung seiner Position fehlen. Abgesehen aber von diesem Sinn des nicht Endgültigen hat der Begriff der »möglichen Orte« einen dauernden systematischen Sinn: Die Werte nicht als einen zusammenhanglosen Weltbestand zu nehmen, sondern deduktiv ihre Stelle durch Ausschließung der nicht zutreffenden Stellen zu bestimmen, wäre philosophisch ideal, und hierzu gehört als erstes die Aufweisung der »möglichen« Stellen, als zweites aber würde eben die Ausschließung der faktisch nicht in Betracht kommenden nötig sein: der Schritt von den »möglichen« zu dem oder den »wirklichen« Orten. Während Ausschließung, Abgrenzung im einzelnen, zur genügenden Kennzeichnung der möglichen Wertorte schon unvermeidlich ist (so: Ausschließung der bewußten, willkürlichen Setzung und Ausschließung des nicht polaren Fühlens), bildet die Ausschließung des einen oder andern Ortes selbst nicht mehr die eigentliche Aufgabe dieser Arbeit. Die Bemerkungen, die ich noch hinzufügen will, liegen schon jenseits dieser Zielsetzung, doch bleiben sie selbst in gewissem Sinne im Rahmen der »Möglichkeit«: Sie weisen nämlich die Möglichkeit auf, den ersten und dritten Ort unter einem einheitlichen Gedanken zusammenzufassen, der dann freilich zugleich den zweiten Ort ausschließt.

Ich meine hier einen Gedanken, der schon den Ausgangspunkt bildet, nämlich den der »nicht gleichgültigen Polarität«. Freilich war dieser Gedanke dort nur als vages Leitmotiv für die Auffindung von Werten gegeben; und wenn er uns diente, an zwei Stellen, im Lust-Unlust-Zustand und in erfühlenden bzw. begehrenden Akten Werte zu finden, so kann nunmehr der Versuch gemacht werden, durch schärfere Begriffsbestimmung des Leitgedankens Vereinheitlichung dieser beiden Wertgruppen bzw. Orte für Werte zu erreichen.

Diese Bestimmung kann, wie mir scheint, nur darin gefunden werden, daß alle nichtgleichgültige Polarität ein Element des Sollseins bzw. Nichtsollseins (anders ausgedrückt), eine bejahende bzw. verneinende Stellungnahme, als jenen Kern enthält, der aus bloßem Subjekt- oder Objektsein, auch sogar aus einem gleichgültigen Gegensatz wie dem von Schwarz und Weiß (der doch auch nur bloßes Objektsein ist) nichtgleichgültigen Gegensatz macht.

Digitized by Google

Die eigentliche Schwierigkeit für diese einheitliche Bestimmung, die ganz klar »Nichtgleichgültigkeit« mit »bejahender oder verneinender Stellungnahme« gleichsetzt, liegt, wie leicht zu sehen ist, in der Tatsache, daß wir glaubten, Lust und Unlust, diese Zustände, als Werte anerkennen zu müssen (denen freilich für gewöhnlich die Objektivitätsform, nicht aber der werthafte Kern der nichtgleichgültigen Polarität fehlt). Offenbar ist die Deutung der nichtgleichgültigen Polarität als Stellungnehmen ihrem Wesen nach dem Akt verhalten und nicht dem Subjektzustand angemessen, und sie läßt sich dementsprechend leicht für das erfühlende (genießende und verabscheuende) wie wollende Werten durchführen (wobei wir freilich die Frage noch beiseite lassen, wie es mit der qualitativen Mannigfaltigkeit des Genießens usw. steht). Wenn wir beide Wertakte so unterscheiden, daß der erstere polares Anteilnehmen am Seienden, der zweite am Nichtseienden (d. h. dessen Wollen oder Nichtwollen) darstellt, so läßt sich auch für den ersteren leicht der Willensgehalt (auf den jedes Sollen schließlich zurückweist) aufzeigen: Das Genießen will den Gegenstand so, wie er ist, er entspricht dem für das betreffende Gebiet (z. B. Kunst) geltenden Sollsein, und man nähert sich hier auch von seiten des Erfühlens gewissermaßen der gemeinsamen Mitte, zu der wir auch von der Willensseite, von der Stellungnahme zum noch nicht Realen, herausgelangten: dem nur idealen Sollsein, das man auch durch den Gedanken ausdrücken könnte: wäre dies (z. B. ein Kunstwerk) noch einmal zu machen, so würde ich es wieder so wollen, bzw. dies (häßliche) Kunstwerk hätte so nicht gemacht werden sollen.

Aber wie steht es demgegenüber mit dem eigentlich schwierigen Fall der Wertzustände, die jedenfalls für das Erleben keinen stellungnehmenden Akt enthalten? Sie sind nur durch philosophische Erwägungen zu jener Einheitsdeutung in Beziehung zu setzen, die den Akt des Stellungnehmens als Kern enthält, und die Frage ist eben, ob sie eine solche Beziehung tatsächlich, wenn auch nicht deren einfachem Erleben sichtbar, enthalten.

Erwägen wir zunächst, daß die Form der geschlossenen Einheit im Gegensatz zur intentionalen Gespaltenheit beim Subjekt und nur bei ihm nicht notwendig den Gehalt des Stellungnehmens (wenn auch die klare Form des Gegenüberstehens) ausschließt. Das Auszeichnende des Subjekts liegt hier darin, daß es nicht nur zu etwas objektiv von außen Dargebotenem Stellung nehmen kann, sondern — wie zu allem in seinem Kreise Befindlichen — auch zu sich selbst, sogar (fiktiv) zum Akt, in dem es Stellung zu einem Objektiven nimmt. Und während

Digitized by Google

weiterhin das Objektive als für sich Abgeschlossenes, Einheitliches zu denken die bekannten erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten macht (über die wir hier nicht zu entscheiden haben), gibt es zweifellos für das Bewußtsein einheitliches, eben das Zustandserleben. Wir wissen aber endlich nicht, wie weit das Subjekt aus intentionalem Erleben einheitliches Erleben formen kann und wir können — damit schließt sich die Kette dieser formalen Betrachtungen — die Möglichkeit nicht ausschließen, daß das Subjekt Stellungnahmen zu sich selbst in der Form der Einheitserlebnisse: als Lust- und Unlustzustände, vornehmen kann [1]).

Nach Anerkennung dieser formalen Möglichkeit ist dann die eigentlich entscheidende Frage, ob Lust und Unlust, bei denen wir hier ebenfalls noch von qualitativen Nuancierungen absehen, wirklich ein solches Stellungnehmen für den reflektierenden Blick erkennen lassen. Mir scheint nun, daß die Betrachtung der Unlust einen solchen Gehalt sicher enthält. Das ist kein einfaches Sein des Subjekts, wie wir es uns für die Gefühlsseite z. B. als bloße Erregung dachten, oder wie es für die Aktseite eben der Akt als solcher darstellt, es ist kein Sein, dessen Beharren für das Subjekt gleichgültig wäre, sondern in diesem Erlebnis selbst liegt die Tendenz der Beendigung, es liegt darin jene Verschiedenheit vom bloßen Sein, die nur als Stellungnahme des Subjekts zu diesem seinem Zustand zu beschreiben ist und wobei die Aufhebung der intentionalen Gespaltenheit eben die Einheitlichkeit des Unlustzustandes, die vorhin beschriebene formale Abweichung vom gewöhnlichen Stellungnehmen, darstellt.

Weniger sichtbar ist, wie mir scheint, das Stellungnehmen bei den Lustzuständen. Dennoch wird die Vergleichung einer z. B. bloßen Gefühls»erregung« (die natürlich dann streng ohne Lust- oder Unlustbeimischung zu denken ist) und eines Lustzustandes auch erkennen lassen, daß der letztere sein Plus in einem (zuständlichen) Stellungnehmen des Subjekts zu seinem jetzigen Zustand hat. Die Tendenz, in diesem Zustand zu beharren, ist hier nicht so stark wie die Tendenz zur Beendigung bei der Unlust, vielleicht ist sie als auf die Zukunft ge-

1) Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß die (polar) »erfühlende« Stellungnahme zu Objekten selbst — soweit sie eben Lust und Unlust enthält — auf einer solchen Stellungnahme des (etwa von Objekten affizierten) Subjekts zu sich selbst beruht. Dann würde das Auszeichnende, das die Einreihung von Genießen und Verabscheuen in die jetzige Betrachtung so viel leichter macht, nur darin bestehen, daß bei Stellungnahme zu anderen Objekten (nicht zum Subjekt selbst als »Gegenstand« der Stellungnahme) auch die klare Form des Stellungnehmens: die intentionale Gespaltenheit, sichtbar bleibt.

Digitized by Google

richtet gar nicht vorhanden, weil das Subjekt eben sich dem jetzt bejahten Sein hingibt, aber gerade dieser Charakter des nicht bloßen Zustands-Soseins, der Charakter des jetzt begrüßten, gewollten Soseins scheidet doch die Lust von gleichgültigen Gefühlszuständen. Wo aber solche Erlebnisse, die Beharren der Lust oder Erstreben der Lust wirklich wollen, auftreten, sind sie der explizit gewordene Ausdruck dieses in der Lust selbst erlebten positiven Stellungnahme-Charakters.

Wir finden also als eigentlichen Gehalt a l l e r Werte das Stellungnehmen des Subjekts und zwar entweder als bloß erlebtes (nicht intentional gespaltenes) Stellungnehmen zu dem eigenen Sein oder als Stellungnehmen zu Objekten, die nicht zum eigenen Sein gehören, und zwar entweder zu deren Wirklichsein oder zu ihrem Wirklichwerden, und wir lassen unentschieden, wieweit ein solches Verhalten zu den Objekten in Wahrheit fundiert sei im Stellungnehmen des Subjekts zu sich selbst (s. die vorige Anmerkung).

Wenn so der erste und dritte Ort durch den Gedanken der nichtgleichgültigen Polarität als des Stellungnehmens (von der Seite des Subjekts gesehen) oder des Sollseins bzw. Nichtsollseins (von der Seite des Objekts gesehen) zu einer Einheit zusammengefaßt werden, so scheint andrerseits die Ausschließung des zweiten Ortes sich für diese Auffassung von selbst zu verstehen (doch vgl. die Anm. unten): Wie sollte das b l o ß e objektive Sein ein Stellungnehmen in sich enthalten können? Ich glaube, daß eigentlich dies der Gedanke ist, der manchen Kritikern z. B. die Schelersche Lehre von der Objektivität der Werte als geradezu absurd erscheinen läßt: Enthalten die Werte wirklich als Kern ein Sollsein, so können sie sich im b l o ß e n Sein, wie es das O b j e k t darstellt, nicht finden [1]).

1) Interessant ist der umgekehrte Schluß Rickerts: Weil dies Sollsein (»Gelten«) in den Werten steckt, müssen sie »unwirklich« sein (System I S. 116). Seine Lösung besteht darin, für die Werte, die er doch nur als objektiv auffassen zu können glaubt, ein besonderes objektives Reich des »Unwirklichen«, das nicht »ist«, sondern »gilt«, zu behaupten. Eine weitere Verständlichmachung — das gilt auch für Scheler — ist dann nicht mehr möglich, sondern — auf meine Formel gebracht — nur die Behauptung, die Tatsachen erzwängen eben die Annahme, es gebe einen Bezirk des objektiven Seins, der doch Sollsein enthält. Ich glaube, daß sozusagen die Verlegung des Sollseins an seinen uns allein verständlichen Ort: den W i l l e n des Subjekts, wenn man damit (wie ich glaube) auskommt, schon methodisch bei weitem vorzuziehen ist. — Es ist durchaus konsequent und für die neueste Objektivitätstheorie der Werte kennzeichnend, daß N. Hartmann die »Seinsweise« der Werte selbst für »irrational« erklärt, für »besser zugänglich« dagegen das Seinsollen (Ethik S. 195). Für ihn liegt (ähnlich wie bei Rickert) die Lösung unserer Schwierigkeit darin, daß die ersteren »ideales« Sein haben, hingegen das Seinsollen die Beziehung

Digitized by Google

Dies also wäre der »mögliche« einheitliche Ort der Werte im Sinne dieser Schlußbemerkungen: Ihr Gehalt an Sollsein weist auf den Willen oder das Stellungnehmen willensmäßiger Art (auch Instinkt!) des Subjekts zurück. Um so stärker ist hier aber zu betonen, daß das Stellungnehmen ein intentionales Verhalten ist und daß sich so der andere Charakter der Werte erklärt (die Versuchung, den Ort 2 in Anspruch zu nehmen, wie es Scheler und andere tun, liegt hier): ihr Vorgefundensein, aber was die gewöhnlich so genannten Werte (im Gegensatz zu den Gefühlszuständen) angeht, erklärt durch »Akzentuieren«, durch willentliches, aber nicht bewußt willkürliches Hervorheben von Objekten in bejahender oder verneinender Art. Werte mit allseitig ausgeprägten Kennzeichen (d. h. die Werte von Ort 3) würden vom Objekt aufgedrängte und an ihm erlebte Setzungen des Willens sein.

Eine Bemerkung aber, eine Hindeutung nur, sei zum Schluß hinzugefügt, um nach einer wichtigen Seite hin diese Auffassung noch näher zu kennzeichnen. Dem letzten Verhalten nach würde es nur zwei qualitativ abweichende Wertungen geben, die bejahende und verneinende Stellungnahme, die so gewiß keine Nuancierungen zuläßt, wie mein Wollen oder Nichtwollen, diese positive oder negative Beziehung zum Gegenstand, nicht nuanciert zu denken ist. Damit ist aber gar nicht gesagt, daß dieser letzte Kern nun immer gleichmäßig und gesondert erlebt wäre. Er ist, wie besonders die Untersuchung der Gefühlszustände zeigte, nur abstrakt herauszustellen, und zwar aufsteigend von der deutlichen Sichtbarkeit bei willenskonstituierten Werten bis zu den Zuständen, wo das Sollsein gar nicht eigentlich erlebt ist. Lust und Unlust sind nur »Hauptrichtungen«, nur der letzte philosophische Kern in qualitativ jeweilig besonderen Einheitserlebnissen, und dasselbe gilt für die parallelen intentionalen Verhaltungsweisen des Genießens und Verabscheuens; hierbei erinnern wir uns daran, daß die Existenz nur erfühlender Verhaltungsweisen (ohne die Wertpolarität) für möglich erklärt wurde und (wie nichtintentionale und nichtpolare Gefühlszustände) mit zur konkreten Konstitution eines besonderen Wertgebietes und -Objektes beitragen mögen (vgl. S. 335 f.). Dies zu untersuchen unter Berücksichtigung des besonderen Objektgebiets und des Gedankens der jeweiligen »Parallele« (S. 341), würde die Aufgabe der speziellen Wertlehre sein.

zum Realen herstellen soll, also in der Spaltung des Seins in zwei grundverschiedene Arten. Eine letzte systematische Durchdenkung dieser Probleme geht über den Rahmen dieser »Orts«untersuchung hinaus.

Digitized by Google

FICHTES KONKRETE ETHIK IM LICHTE DES MODERNEN TRANSCENDENTALISMUS[1]).

VON

NIKOLAI LOSSKIJ (PETERSBURG, z. Z. PRAG).

Die konkrete Ethik ist eine brennende Aufgabe des philosophischen Schaffens, die von einer Lösung noch weit entfernt ist. Diese Tatsache allein würde bereits dem Buch von Georg Gurwitsch, das der Lehre J. G. Fichtes, des Begründers der auf eine konkrete Ethik gerichteten Philosophie, gewidmet ist, außerordentlichen Wert verleihen. Berücksichtigt man aber noch, daß Gurwitsch wie kaum ein Fichte-Forscher sonst dessen Werke einer überaus gründlichen Durcharbeitung unterzogen hat, daß er ferner die gesamte Fichte-Literatur sowie den deutschen nachkantischen metaphysischen Idealismus bis in die Einzelheiten hinein beherrscht; weiß man endlich die auf Grund dieses vielseitigen Wissens durchgeführten scharfsinnigen Analysen der Fichteschen Gedanken voll zu würdigen, — so wird man nicht umhin können, dies Buch unter die hervorragendsten Werke gleicher Forschungsrichtung einzureihen.

Gurwitsch unterscheidet in der philosophischen Entwicklung Fichtes, und zwar insbesondere in der Entwicklung der Idee der Sittlichkeit in dessen System drei Stufen: 1. den panlogistischen Moralismus, 2. den irrationalistisch-romantischen Moralismus, 3. den reinen sittlichen Spiritualismus. Trotz der tiefen Unterschiede sind diese drei Phasen vom einheitlichen Geiste des Transzendentalismus durchdrungen.

Das Wesen der Transzendentalphilosophie wird von Gurwitsch in folgender Weise gekennzeichnet. Transzendental ist die Auffassung, die die Erkenntnis als unendliche Aufgabe begreift, und zwar als unendliche

1) Zu dem Buche von Georg Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen, 1924 bei J. C. B. Mohr (Siebeck).

Digitized by Google

darum, weil der systemhafte Logos nach jeder Richtung hin in die ihm fremde heterogene Sphäre des Irrationalen eingebettet ist, welche Sphäre er niemals völlig durchdringen kann. Die Unendlichkeit des Erkenntnisprozesses weist über seine eigenen Grenzen hinaus, weist auf die Sphäre hin, die ihn selbst erst begründet, eben auf die Sphäre des »übergegenständlichen Logos«, der »theoretischen Vernunft an sich« oder des »reinen logischen Seins«. Diese Sphäre des Logos in seinem »an sich« stellt ein Gebiet dar, das »von den Erzeugnissen der Erkenntnis abgeschieden« ist — ein »schlechthin Ontologisches, Transobjektives«, »über die Korrelation von Subjekt und Objekt Erhobenes und von ihr Unabhängiges«. Und diesem transobjektiven systemhaften Logos steht das ihm durchaus fremde Prinzip des Irrationalen gegenüber. Die beiden Prinzipien — der Logos und das Irrationale — können nur begriffen werden als die zwei Disjunktionsglieder eines noch höheren Prinzips, nämlich des überdisjunktiven Absoluten. Von diesem aber kann nichts ausgesagt werden, es sei denn eben dies, daß es prädikatlos ist; das bedeutet also, daß nur eine »negative Theologie des Absoluten« möglich ist. (S. 4—7.)

»Das Pathos der Unendlichkeit«, das der Transzendentalphilosophie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie eigen ist, bleibt für sie auch auf ethischem Gebiete bestehen: sie betrachtet die sittliche Aufgabe als eine unendliche. Sie faßt die Sphäre der sittlichen Reinheit als eine alogisch-irrationale, die dem Logos gegenüber völlig heterogen ist. Diese Sphäre ist autonom, nicht in dem Sinne, daß in ihr Selbstgesetzgebung herrschte — im Alogischen gibt es keine Gesetze —, sondern nur in dem, daß sie selbstständig ist. Und gerade weil die sittliche positive Unendlichkeit weder systematisch noch gesetzmäßig ist, ist überhaupt eine konkrete, auf die einzelne Tat anwendbare Ethik möglich. Der eidetische Ort für eine solche selbständige und transzendentale Ethik kann allein durch die Transzendentalphilosophie aufgewiesen werden, die den im Irrationalen eingebetteten Logos für nicht allmächtig und nicht allumfassend erklärt: wäre er allumfassend, so könnte es kein selbständiges alogisches Reich der sittlichen Reinheit geben. Der »hiatus irrationalis« umgreift von überall her die Sphäre des Logos: so steht diesem das alogische Gebiet des Ethos, das Reich des Geistes gegenüber (S. 65 f., 70).

Diese selbständigen Sphären liegen beide jenseits der Korrelation von Subjekt und Objekt. Der Logos, als übergegenständliches, transobjektives reines Sein, ist über die Erkenntniskorrelation von Subjekt und Objekt erhaben. Der Geist seinerseits steht jenseits der sittlichen Korrelation

Digitized by Google

von Subjekt und Objekt: er ist die »überichliche«, transsubjektive reine schöpferische Aktivität (S. 137).

Dies sind nach Gurwitsch die wesentlichen Züge der konsequent entwickelten Transzendentalphilosophie, in der das Transzendentale als solches das vermittelnde Glied zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, zwischen dem Idealismus und dem Realismus darstellt, weshalb sich die Transzendentalphilosophie eben als transzendentaler Idealrealismus erweist (S. 5).

Die Entfaltung dieser Philosophie im Denken Fichtes zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten (der bis zum Atheismusstreit reicht) ist das Absolute noch nicht gefunden: das Absolute wird zunächst mit dem Ich, mit der Tathandlung identifiziert, so daß das erste System Fichtes eine besondere Abart des subjektiven Idealismus darstellt. Darum können sich hier der Logos und das Ethos nicht als letzte Weltelemente, als selbständige Glieder der Grunddisjunktion gegenüberstehen. Das eine Element ist dem andern untergeordnet, und zwar — der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft gemäß — der Logos dem Ethos. Dieser Moralismus Fichtes in der ersten Phase seines Denkens führt aber, so paradox dies auch scheinen mag, zum Verlust des selbständigen alogischen sittlichen Prinzips: wird es doch selbst zum obersten Deduktionsprinzip eines logischen Systems. So wird es intellektualisiert (S. 66 f.), die praktische Aktivität selbst wird »begriffen und in logischer Weise deduziert« (S. 87). Der Moralismus Fichtes schlägt also in einen spekulativen Intellektualismus um, der mit dem Panlogismus eng verwandt ist. Dies führt in der Lehre von der Sittlichkeit mit Notwendigkeit zu einem ethischen Formalismus.

Der zweite Abschnitt in der Entfaltung des Fichteschen Denkens (die Zeit des Atheismusstreits bis 1800) wird von Gurwitsch als die Phase eines irrationalistisch-romantischen Moralismus aufgefaßt. Hier ist Fichte bereits zu einem höheren Prinzip, als es das Ich darstellte, vorgedrungen; es steckt jenseits der Subjekt-Objekt-Korrelation und wird von Fichte als das all-eine Leben gedeutet. Vom subjektiven Idealismus befreit, gelangt er so zu einem ethischen Pantheismus, dessen Tendenz dahin geht, die Ethik in eine Religion des Lebens aufzulösen (S. 118). Für diesen Pantheismus ist aber die Religion nur ein undifferenziertes Erleben des Alls. So droht der Moralismus in sein Gegenteil, in einen Naturalismus umzuschlagen. Für die Selbständigkeit des Ethos ist also die Erniedrigung und Negation des Logos nicht minder gefahrvoll als der Intellektualismus (S. 122).

Digitized by Google

Die dritte Phase der Fichteschen Philosophie beginnt mit der Wissenschaftslehre von 1801 und findet in der Wissenschaftslehre von 1804 eine besonders klare theoretische Formulierung. Hier hat Fichte das Wahrhaft-Absolute erreicht, das durch keinerlei Prädikate bestimmbar ist, von dem Fichte sagt: »Wir begreifen nur, daß wir es nie begreifen werden.« Der Uebergang vom Absoluten zur Welt wird gedacht als Resultat einer Disjunktion des Absoluten in reines, in sich selbst ruhendes Sein, den Logos, einerseits und in materiale Freiheit, den Geist, andererseits. Nicht nur der Geist, — auch der Logos ist konkret-ideell, da er die Einheit von Verstand und Vernunft (S. 158), die Synthese von Dialektik und Intuition, das System der unendlichen spekulativen Kategorien (S. 138) darstellt.

Die transsubjektive schöpferische Aktivität des Geistes kann sich ohne Selbstbestimmung, d. h. ohne Selbstbewußtsein nicht vollziehen, Selbstbewußtsein aber ist nicht anders als in Gestalt eines individuellen Ich möglich. Deshalb spaltet sich im Schaffensakt der Geist in eine Mannigfaltigkeit metaphysischer Ich-Individualitäten (S. 206). Deren freie Selbstbestimmung ist nur innerhalb des freien Ganzen, »innerhalb des Universums der Freiheit« (S. 141 f.), des organischen Systemganzen der konkreten Individuen möglich — so fordert es das sittliche Ideal —, und die Möglichkeit dieses Ganzen ist ihrerseits durch die noch höhere, überbewußte lebendige Schicht des transsubjektiven Geistes begründet (S. 186).

Die höchste Sphäre des Sittlichen, d. h. der transsubjektive schöpferische Geist als die Idee der Sittlichkeit (S. 214) ist vom Logos völlig unberührt. Im Schaffensakt jedoch tritt der Geist in Beziehung zur Mannigfaltigkeit der freien, sich selbst bestimmenden individuellen Iche, die eine Gemeinde, ein System von Ichen bilden, d. h. etwas, das bereits das Produkt einer Gliederung nach Begriffen darstellt (S. 300 f.). Hier haben wir es bereits mit einer Verbindung des Irrational-Sittlichen und des Logischen zu tun. Die rein qualitative sittliche Unendlichkeit des schöpferischen geistigen Stromes vermag sich hier nicht völlig frei zu ergießen, ist in ihrer ganzen Fülle hier nicht mehr vorhanden. Deshalb steht zwischen der sittlichen Tätigkeit der empirischen individuellen Subjekte und dem transsubjektiven Geiste als der Idee der Sittlichkeit ein vermittelndes Glied: das die Idee der Sittlichkeit gleichsam verminderndes Schema des vom materialen geistigen Strom gebildeten alogischen, qualitativen, systemlosen Kontinuums — das Ideal, ein Grenzwert der qualitativ-quantitativen sittlich-positiven Unendlichkeit. Es ist dies

Digitized by Google

also bereits ein teilweise quantitatives systematisches Ganzes (S. 275).

Das Ideal als »Schematismus« des Geistes ist also ein Bindeglied zwischen dem reinen Strome des Geistes und der empirischen Wirklichkeit oder genauer den diese Wirklichkeit durchdringenden Werten (S. 276). Denn das Ideal stellt einen »übergegensätzlichen Maßstab« der sittlichen Werte dar (S. 277), die ihrerseits »an Gütern haften können«. So führt der Weg vom reinen sittlichen Geiste zur empirischen Wirklichkeit über drei Schichten des apriorisch-Sittlichen hinab. Es sind dies: 1. »Die unmittelbare Materialität der konkreten Erfülltheit des reinen geistigen Stromes an sich selbst«; 2. »der Schematismus dieser unmittelbaren Materialität im Ideal«; 3. »die auf dem Ideal als Maßstab fundierte Wertsphäre« (S. 300). Diesen drei apriorischen Schichten der sittlichen Reinheit entsprechen drei apriorische Schichten der logischen Reinheit: 1. Der transobjektive Logos; 2. der urbildliche, transzendente Gegenstand; 3. die Wahrheitswelt.

Nach unten hinabsteigend stoßen wir auf eine immer größere Annäherung, ein immer stärkeres Ineinanderwachsen des ethischen und des logischen Prinzips. Der Logos und der Geist sind völlig autonom und einander fremd. Dem urbildlichen transzendenten Gegenstand haftet bereits eine gewisse Subjektivität an, während das Ideal als ein System alogischer Inhalte bereits bis zu einem gewissen Grade logisiert ist. Die »Wahrheitswelt« endlich ist in noch höherem Maße »subjektbetroffen« und entsprechend enthalten die sittlichen Werte, die die Fähigkeit besitzen, an Gütern haften zu können, mehr intellektuelle Momente als das Ideal (S. 69 f.).

Noch tiefer unten, in dem mit der empirischen Wirklichkeit unmittelbar verbundenen Gebiet, z. B. in der transzendental-psychologischen Sphäre findet man eine noch größere Annäherung zwischen dem immanenten theoretischen Sinn und dem sittlichen Sollen (S. 70). Während also bei diesem Niedersteigen das Logische, das Systematische, das Gesetzmäßige zunimmt, das Quantitative sich immer mehr an die Stelle des Qualitativen vordrängt, nimmt die schöpferische Fülle des Geistes immer mehr ab. Von hier aus wird es verständlich, daß in der empirischen Wirklichkeit das höchste sittliche Prinzip der rein qualitativen »ewigen Lebendigkeit« des Geistes nicht realisierbar ist, und daß sogar das Ideal, obgleich es selbst nur ein verblaßtes Schema des Geistes darstellt, im Empirischen nicht völlig verwirklicht werden kann (S. 370).

Jeder sittliche Akt bedeutet jedoch in gewisser Weise die Berührung

Digitized by Google

der empirischen Wirklichkeit mit der Sphäre des reinen Geistes: von einer sittlichen Handlung kann nur dann die Rede sein, wenn das wirkende empirische Subjekt sich zum Mit-Vollzuge der schöpferischen Aktivität des Geistes erhebt, derart, daß im Geist sich die Immanenz des Subjekts und im Subjekt die Immanenz des Geistes offenbart (S. 198). In solchen Handlungen wird das Subjekt, das empirische Individuum durch das freie Leben des Geistes bestimmt und in die »transpersonale Gemeinschaftsganzheit« einbezogen (S. 293).

Was den Freiheitsbegriff betrifft, so findet Gurwitsch bei Fichte drei verschiedene Bedeutungen desselben: 1. Die materiale Freiheit, 2. die formale Freiheit und 3. die sittliche Freiheit. Die materiale Freiheit ist die absolute schöpferische Aktivität des transsubjektiven Geistes. Die formale Freiheit ist die dem Bewußtsein immanente Freiheit einer beliebigen Selbstbestimmung und Reflexion. Die sittliche Freiheit ist »die Aufhebung der formalen Freiheit und ihre Bestimmung durch die materiale Freiheit des Geistes« (S. 211).

Zieht man den materialen, konkret-individuellen Charakter der schöpferischen Geistes-Aktivität in Betracht, so ist es ohne weiteres klar, daß die sittliche Betätigung eines jeglichen Subjekts ebenfalls einen streng individuellen Charakter trägt, wobei unter »individuell« das nicht nur unwiederholbare, sondern auch unersetzbare konkret-individuelle Eine zu verstehen ist (S. 223 f.). Dieser konkret-individuelle Charakter der sittlichen Akte kommt bei Fichte besonders deutlich in seinen treffenden Formeln zum Ausdruck: »Handle wie Niemand!« (wie kein anderer), »Attendiere auf Dich!« usw. Hier ist der sittliche Formalismus und die abstrakte Ethik durch die Lehre vom sittlichen a priori überwunden, welches a priori ein konkret-materiales ist und nichts mit abstrakter Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit zu tun hat. Eine solche konkrete Ethik schließt jeden sittlichen Traditionalismus und jegliche Vergegenständlichung des Ethos aus: kein einziger Teil der empirischen Wirklichkeit kann nach Gurwitsch zum Kriterium der Sittlichkeit erhoben werden (S. 341). Die qualitativ-quantitative Unendlichkeit, die sich zuhöchst im Ideal verkörpert, offenbart sich im Empirischen im Schaffen von immer neuen und neuen Lebensformen, im Wechsel und in der Aufeinanderfolge der historischen »Weltalter« (S. 369).

Diese letzte Phase des Fichteschen Denkens wird von Gurwitsch als reiner sittlicher Spiritualismus gekennzeichnet, der die Idee der Sittlichkeit endgültig vom Intellektualismus befreit und ihre autonome Selb-

Digitized by Google

ständigkeit dem Absoluten und der Religion gegenüber bewahrt und begründet (S. 213). Dieses System verwirklicht die Synthese des Individualismus und des Universalismus, genauer des Personalismus und des Transpersonalismus (S. 375).

Das Buch Gurwitschs enthält eine Reihe wertvoller Gedanken, wie dies bereits aus dem oben Dargelegten zu ersehen ist. Ich hebe hier nur einige besonders hervor. Bei der Analyse der ersten Phase der Fichteschen Philosophie wird in geistreicher Weise gezeigt, warum der Versuch Fichtes, ein System des ethischen Idealismus aufzurichten, gescheitert ist und notwendig scheitern mußte. Das Verständnis des Entwicklungsganges der Fichteschen Gedanken wird sehr gefördert durch die Heraushebung der zweiten, mittleren Phase als einer besonderen Periode in seinem Denken, deren Gehalt treffend als romantisch-irrationalistische Lebensphilosophie charakterisiert wird. Aufmerksamkeit verdienen auch die Hinweise Gurwitschs darauf, daß für den Begriff des Individuellen nicht nur die Unwiederholbarkeit, sondern auch die Unersetzbarkeit (und zwar im Apriorischen selbst) wesentlich ist. Besonders wertvoll ist aber die Aufmerksamkeit, die Gurwitsch dem Problem des K o n k r e t - I d e e l l e n überhaupt widmet.

Bereits die griechische Philosophie kannte selbstverständlich konkret-ideelle Prinzipien. Diese waren jedoch noch nicht begrifflich erfaßt und ihre besondere Eigenart im Vergleich zu den a b s t r a k t - i d e e l l e n P r i n z i p i e n war noch nicht bewußt geworden. So haben z. B. die Begriffe der Seele und des Demiurg bei Plato keine adäquate Fassung erhalten.

Die russische Philosophie der Gegenwart wendet ihre Aufmerksamkeit besonders den konkret-ideellen Grundlagen der Welt zu und nutzt sie nicht nur systematisch aus, sondern zeigt auch in historischen Analysen, welche Rolle sie in den philosophischen Lehren der vergangenen Jahrhunderte gespielt haben. So hat vor einigen Jahren I w a n I l j i n von diesem Gesichtspunkt aus Hegel erforscht und die Ergebnisse dieser Erforschung in dem wertvollen Buch »Die Philosophie Hegels als konkrete Lehre von Gott und Mensch« (2 Bde., Moskau 1917, russisch) niedergelegt. Nun zeigt auch G u r w i t s c h , ebenfalls ein Vertreter der russischen Philosophie, in seinem Fichte-Buch, daß der Logos im Fichteschen System als konkretes Prinzip verstanden werden muß, — als Synthese von Dialektik und Intuition, als Einheit von Verstand und Vernunft. In gleicher Weise faßt er das Ethos als konkrete sittliche Idee.

Bei aller Anerkennung, die ich dem hervorragenden Buche Gurwitschs

Digitized by Google

zollen muß, kann ich jedoch in vielem mich nicht mit ihm einverstanden erklären. Zunächst einige Worte über seine Interpretation der Fichteschen Philosophie.

In bezug auf die dritte Phase dieser Philosophie ist es überaus wichtig festzustellen, ob man es hier mit einem pantheistischen System zu tun hat oder nicht. Gurwitsch teilt nicht die Meinung jener Forscher, die, wie z. B. N. Hartmann, in der Wissenschaftslehre von 1804 pantheistische Züge finden. Gurwitsch argumentiert folgendermaßen: »das reine Sein«, »die theoretische Vernunft an sich« setzt ein ihr entgegengesetztes Prinzip, das Irrationale, voraus; daraus folgt aber, daß diese Vernunft (der Logos) zur Sphäre des Disjungierten, des Gespaltenen gehört, daß sie also nicht das Absolute ist, sondern nur eine »Erscheinung des Absoluten«. Gurwitsch beruft sich auf diese These Fichtes, um zu beweisen, daß hier kein Pantheismus vorliegt. Darauf muß aber erwidert werden, daß Fichte zwar tatsächlich von der Wissenschaftslehre von 1801 an zum Begriff des Wahrhaft-Absoluten, des überweltlichen Prinzips, gelangt war, daß jedoch eine solche Konzeption nicht ohne weiteres ein philosophisches System vom Pantheismus abzugrenzen vermag. So kennt z. B. auch die »Kategorienlehre« E d. v. H a r t m a n n s das Wahrhaft-Absolute als Thema der »negativen Theologie«, und doch ist das System Ed. v. Hartmanns ein offenkundiger Pantheismus, der sich auch bewußt ist, dies zu sein. Um die Frage zu lösen, ob wir es mit einem Pantheismus zu tun haben oder nicht, muß man sich Rechenschaft darüber geben, wie das betreffende System sich das Verhältnis zwischen dem Absoluten und der Welt denkt, und welche Schranken es zwischen ihnen setzt. Für Fichte stellt sich der Uebergang vom Absoluten zu den obersten Weltprinzipien, dem Logischen und dem Irrationalen, als eine Spaltung des Absoluten dar; darum faßt er auch die Welt als eine »Erscheinung des Absoluten«, jedoch nicht in dem Sinne, wie der orthodoxe Christ die Wesen der Welt als »Geschöpfe« Gottes ansieht, in denen sich die göttliche Natur nur soweit widerspiegelt, als sie nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sind, — sondern nur in dem Sinne, daß die Welt als eine »Selbstmodifikation des Absoluten« erscheint.

Nach der Darstellung von Gurwitsch stehen bei Fichte auf der höchsten Stufe der Welt zwei Prinzipien abgesondert einander gegenüber — der Logos und der Geist (Ethos), von denen das letztere weder personalen noch impersonalen, sondern transpersonalen Charakter trägt. Finden sich wirklich diese Ideen bei Fichte? — In der dritten Phase seiner Philosophie setzt Fichte in der Tat zwischen dem Absoluten und den niederen Welt-

Digitized by Google

stufen ein Prinzip von einheitlichem, unpersönlichem Ganzheitscharakter; das er »Wahrheit an sich selbst« (Wissenschaftslehre 1804) oder »absolute Vernunft« (Anweisung 1806) oder »absolutes Wissen« (Wissenschaftslehre im allg. Umr. 1810) oder auch »absolute Erscheinung« (Transz. Log. 1812) nennt. Unter allen diesen Namen birgt sich freilich ein Prinzip, das in der Bedeutung des Logos in seinem Ganzheitsaspekt genommen wird und das die Aufgabe hat, die irrationalen Gehalte zu formen. Was aber den Geist, das Ethos betrifft, das auf der höchsten Weltstufe neben dem Logos als besonderes und selbständiges Prinzip stehen soll, so wird eine solche Lehre wohl kaum bei Fichte zu finden sein. Ich bestehe nicht darauf, daß die gesamte Lehre von den beiden überpersönlichen Ganzheitsprinzipien von Gurwitsch in das Fichtesche System nur hineininterpretiert worden ist. Um dies zu beweisen, müßte man sich erneut der von Gurwitsch geleisteten enormen Arbeit unterziehen, alle Werke Fichtes von 1801 an nach dieser Richtung zu untersuchen. Für die Ziele meiner Kritik ist jedoch die Lösung dieses philosophiegeschichtlichen Problems keineswegs erforderlich. Das Buch von Gurwitsch ist nicht bloß eine historische Untersuchung; es stellt sich die Aufgabe, eine systematische Auffassung der Weltstruktur zu entwickeln, die sich als höchste positive Leistung der Transzendentalphilosophie (namentlich in ihrer Bedeutung für die konkrete Ethik) bewähren könnte. Ich unterziehe daher im folgenden die im Buche dargelegte transzendentalphilosophische Weltkonzeption einer Kritik, unabhängig davon, ob sie nun von Fichte oder von Gurwitsch herstammt.

Beginnen wir mit der Frage der Sonderung, des selbständigen Bestehens des Logos sowohl wie des Ethos (ein unpersönliches, wenn auch überpersönliches Prinzip »Geist« zu nennen, fällt mir schwer). Diese Sonderung bewirkt, daß das Logische als bloß Logisches verstanden wird, d. h. als Bedingung bloß der Erkennbarkeit der Gegenstände, wodurch eine Objektssphäre für die Erkenntnis in der Weise gesetzt wird, daß die Objekte nur innerhalb der Erkenntnis bestehen und die Erkenntnis selbst ausmachen. Da ferner diese Objekte eine Verbindung logischer und irrationaler Momente darstellen, welch letztere vom Logos niemals völlig durchdrungen, der Erkenntnis niemals gegeben werden können, so sind diese Objekte immer nur aufgegeben: sie sind für die Erkenntnis unendliche, nie zu Ende geführte Aufgaben, vorläufige Antworten, die neue Fragen in sich bergen.

Solche Objekte bilden also die Welt, die die Transzendentalphilosophie

Digitized by Google

im Geiste eines intellektualistischen Idealismus denkt. Die Objekte dieser Welt haben keine lebendige schöpferische Aktivität. Daß die moderne Transzendentalphilosophie sich am Intuitivismus orientiert (wie dies z. B. im Aufsatz W. Sesemanns: Der Platonismus, Plotin und die Gegenwart, russischer Logos 1925, Heft I, und auch im Buche Gurwitschs der Fall ist), ändert nichts an dieser Tatsache: der Gegenstand wird zwar dadurch in bestimmter Weise in ein über den Bereich des menschlichen Denkens hinausführendes Gebiet erhoben, erhält aber damit noch keine Lebendigkeit. Darum kann sich der Transzendentalphilosoph mit einer solchen Welt nur innerhalb der Grenzen der Erkenntnistheorie begnügen. An die Probleme der konkreten Ethik herantretend, wobei man ja von der lebendigen schöpferischen Tätigkeit unter keinen Umständen absehen kann, muß der Philosoph ein Gebiet auffinden, das nicht bloß eine »nicht zu Ende geführte Aufgabe« der Erkenntnis wäre. Wo findet nun Gurwitsch jenes lebendige Sein, das für den Aufbau der konkreten Ethik unentbehrlich ist? — Er findet es im Bereiche des irrationalen, alogischen Ethos (des Geistes). Dieses Weltreich faßt Gurwitsch im Sinne eines alogischen Realismus. So enthält also die Transzendentalphilosophie nach der Auffassung von Gurwitsch zwei Richtungen: den intellektualistischen Idealismus und den alogischen Realismus. Diese beiden Aspekte der Transzendentalphilosophie beziehen sich auf die beiden Weltsphären, die auf der höchsten Stufe völlig voneinander abgesondert sind und darum keinen personalen Charakter haben können: denn der Logos ist ja an sich ein totes System ohne einen Funken schöpferischen Lebens, das Ethos aber ist wohl ein schöpferischer Strom, der jedoch, vom Logos völlig unberührt, eines einheitlichen Beziehungszentrums ermangelt und also ebenfalls kein persönliches Sein besitzt.

Bei dieser Sonderung von Logos und Ethos kann nicht stehen geblieben werden: um die Welt, in der wir leben und wirken, zu begreifen, muß gezeigt werden können, wie der Logos und das Ethos sich einander nähern. Die Stufen einer solchen Annäherung sind im Buche Gurwitschs kunstvoll dargestellt, in transzendentaler Interpretation jedoch können sie sich, wie Wasser und Oel, nicht nur nicht ineinander auflösen, sondern überhaupt kein Ganzes ergeben, das die Erfassung des lebendigen Seins ermöglichen würde.

Jede dem wirklichen Leben, z. B. der Geschichte entnommene schöpferische Handlung wird ja von lebendigen Subjekten vollzogen, soweit sie

Digitized by Google

Glieder eines systematischen Ganzen sind, etwa der Gesellschaft, des Staates usw. So sind sie aber zugleich logisch geformte Objekte, d. h. Produkte der Erkenntnis, nicht lebendige schöpferische Täter, sondern Elemente eines Systems von intellektualistisch-idealistischem Bau. Wenn mir hier eingewandt wird, daß die von der Erkenntnis gesetzten Objekte nicht etwa von den subjektiv-psychischen Akten der menschlichen Erkenntnis gesetzt werden, wenn ich daran erinnert werde, daß für die »primären Objekte« die Subjekt-Objekt-Koordination gilt, so können doch diese elementaren Einsichten des Intuitivismus hier nicht helfen: wie hoch auch die Sphäre, in die wir die Erkenntnisobjekte erheben, über dem menschlichen Bewußtsein stehen mag, — diese Objekte gehören als logisch-sytematisch geformte der Theorie gemäß dennoch zum Gebiet der Erkenntnis und nicht zu dem des schöpferisch-tätigen Seins.

Der Transzendentalphilosoph könnte vielleicht glauben, daß meine Einwände nur erkenntnistheoretischer Art seien, d. h. daß ich die Frage aufwerfe, auf welchem Wege ihm denn die Erfassung des schöpferischen Seins möglich sei. So hatte mich offenbar Gurwitsch verstanden, als er nach meinem Referat über sein Buch mir zur Antwort gab, für mich erschöpfe sich die Erkenntnis in der theoretischen Intuition, während er neben dieser noch andere Erfassungsweisen kenne, z. B. die Willensschau (das »Sehen« im Akte des reinen Willens selbst), auf die er seine Ethik gründe. Der Transzendentalphilosoph, der über all diese Mittel zur Erfassung der Welt verfügt, weiß, daß diese Welt nicht nur ein Erkenntnissystem ist: im Akte der Willensschau erfaßt er auch das individuelle Ich, das die sittlichen Handlungen vollbringt; ein solches Ich ist in seiner höchsten Gestalt ein »Kontraktionspunkt« der schöpferischen Tätigkeit des Geistes, ein ewiger »Willensstrahl« im Geiste, ein irrationales schöpferisches Grundelement.

Der Hinweis auf die Willensschau ist jedoch nicht geeignet, die Schwierigkeit zu beseitigen, da sie nicht erkenntnistheoretischer, sondern metaphysischer Art ist. Betrachten wir einen konkreten Fall, z. B. die Haltung Kutusows im Augenblick der Uebernahme des Oberbefehls, — nachdem Barclay de Tolly lange Zeit vor der französischen Armee zurückgewichen war. Angesichts des russischen Heeres rief er aus: »Solche Kerle — und zurückgehen!« Der so Handelnde hat nach der dargelegten Theorie ein doppeltes Antlitz. Einerseits besitzt er als lebendiges sittliches Subjekt ein irrationales schöpferisches Sein; andererseits ist er Objekt, d. h. Glied eines nach allen Richtungen von logi-

Digitized by Google

schen Elementen durchsetzten Systems: er ist russischer Bürger, Oberbefehlshaber, hat einen Körper, steht so und so weit von den Offizieren und den Soldaten entfernt, der Schall seiner Worte dringt zu den vordersten Reihen der Soldaten usw. Die schöpferische Aktivität Kutusows liegt aber nicht nur innerhalb der Grenzen seines irrationalen Ichs, sie gehört vielmehr dem gegliederten, auch die oben angeführten System-Elemente in sich bergenden Ganzen eben in seiner Ganzheit an. Dabei hat diese systemhafte Gliederung für das Schaffen des Subjekts nicht etwa nur insofern eine Bedeutung, als das Subjekt das fragliche System kennt, sondern in viel höherem Maße darum, weil es in ihm existiert (so z. B., daß seine Stimme von den Soldaten gehört wird). Die schöpferische Handlung gehört also zum lebendigen, systemhaft gegliederten Subjekt: als solche kann sie nicht ein der Erkenntnis nur »aufgegebenes« unvollendetes System sein, sie ist vielmehr ein der Erkenntnis vorgegebenes fertiges System. Die Beziehung zwischen der Unendlichkeit der Gegenstandserkenntnis und der Unendlichkeit des Gegenstandsinhalts muß (freilich mit Vorbehalten im Sinne des Intuitivismus) so verstanden werden, wie sie N. Hartmann in seinem Buche »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis« formuliert: der unendliche Erkenntnisprozeß vollzieht sich in Richtung auf den Gegenstand, der keine »unendliche Aufgabe«, sondern eine feste Grenze darstellt. (Vgl. S. 374, 1. Aufl. 1921.)

Dank seiner systemhaft gegliederten Form ist der Gegenstand logisch erkennbar, aber diese Form gehört gleichzeitig zu den Bedingungen der Möglichkeit einer sittlich-schöpferischen Tätigkeit: die systemhafte Gliederung ist nicht nur ein positiver logischer, sondern auch ein positiver ethischer Faktor.

Auch kann Gurwitsch selbst die ethische Bedeutung der systemhaften Gliederung gar nicht leugnen, die er allerdings auf ihre negative, die schöpferische Aktivität herabsetzende Leistung beschränkt. Doch bleibt bei ihm selbst dieses Eindringen des systematischen Elements in das lebendige Wirken unverständlich, denn nach der transzendentalphilosophischen Interpretation besitzt der Gegenstand eine logische Struktur nur im Bereiche des Wissens und nicht im Bereiche des lebendigen Seins. Um der Bedeutung des Systematischen für das Leben gerecht zu werden, muß man die Vielseitigkeit der Funktionen des Logos anerkennen: eine und dieselbe systematische Form kann gleichzeitig als intellektueller (logischer), als ethischer und als ästhetischer Faktor auftreten. So z. B. die Kausalität.

Digitized by Google

Für eine solche Auffassung ist eine Trennung des Logos und des Ethos unmöglich: nicht nur unten, in der empirischen Wirklichkeit, auch in den höchsten Schichten der Welt ist das Irrationale nicht anders als in Verbindung mit dem Rationalen vorhanden. Wie beschreibt denn Gurwitsch selbst die Sphäre des reinen Ethos? »Die metaphysische Schicht der unmittelbaren Materialität des Geistes« — sagt er — »ist etwas schlechthin Undarstellbares, von dem sich nichts weiter angeben läßt, als daß es ein immer reicher werdendes, schlechthin schaffendes, diskretes Kontinuum von unwiederholbar-konkreten, ewigen Selbstbewußtseinen ist« (S. 301). In diesem auf den ersten Blick widerspruchsvollen Versuch, etwas auszudrücken, was in abstrakten Verstandeskategorien sich nicht ausdrücken läßt, hat Gurwitsch nicht das prädikatlose Absolute (den Gegenstand der »negativen Theologie«) im Auge, sondern die zum Bau der Welt gehörige Sphäre des Geistes, die den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Individuellen bewirkt, in der jedes Glied unersetzbar ist, weil ein jedes eine einzigartige Bedeutung für das ganze Reich des Geistes und des Universums überhaupt besitzt. Dieser Reichtum, diese Mannigfaltigkeit und diese alldurchdringende wechselseitige Bedeutsamkeit setzen aber ein übergeordnetes Vereinigungszentrum, d. h. eine äußerste Stufe des Logos voraus, eben das System, und zwar das System nicht in herabgesetzter Gestalt, in der das Beisammen immer zugleich auch ein teilweises Auseinander (und darum eine Verminderung der schöpferischen Kraft) bedeutet, sondern das System in seiner höchsten Gestalt — als die völlige gegenseitige Durchdringung der konkreten, individuellen, einzigartigen Prinzipien. Dieser Logos, der Logos des obersten, schöpferischen Seinsbereiches ist durch eigentümliche Kategorien gekennzeichnet; so hat z. B. der Begriff der Vielheit für ihn eine Bedeutung nur im Sinne der qualitativen Vielheit, von der Bergson spricht, und nicht im Sinne der quantitativen, die Einförmigkeit, Ersetzbarkeit und Wiederholbarkeit voraussetzt. Die Vereinigung aller Handelnden und aller Tätigkeiten geschieht hier nicht in äußerlichen raum-zeitlichen Beziehungen, sondern in innerer Einmütigkeit und Allgegenwart; so sind die Begriffe des Teils und des Ganzen und sogar die Begriffe des Organs und des Organismus hier nicht anwendbar, da in ihnen eine gewisse Sonderung der Elemente, ihre Verarmung usw. gesetzt werden. Hier gibt es keine Gegenüberstellung von Form und Materie, nicht etwa darum, weil es keine Formung gäbe, sondern umgekehrt darum, weil die vollendete gegenseitige Durchdringung der individuellen Elemente die von der Form in absoluter Weise

Digitized by Google

geprägte Inhaltlichkeit darstellt. Die Kategorien einer solchen absoluten Prägung sind konkrete Kategorien. Diese Kategorien und die allgemeinen, abstrakten Verstandesbegriffe sind inkommensurabel.

Infolge der unzertrennlichen Verbundenheit solcher konkreten Kategorien mit den von ihnen geformten Inhalten ist man gezwungen anzuerkennen, daß dem Reiche des vollkommenen Seins (dem Reiche Gottes) der Logos zugrunde liegt, der Logos, der zugleich auch das Ethos ist: das lebendig-schöpferische und gleichzeitig von einem Zentrum aus vereinheitlichte, persönliche Sein — der konkrete Logos-Geist.

Daß die schöpferische Aktivität ohne personales Zentrum nicht möglich ist, geht aus der bekannten Lehre Fichtes hervor, die über die Beziehungen zwischen den individuellen Ichen und dem über diesen, jedoch unterhalb des prädikatlosen Absoluten stehenden Prinzip Aufschluß gibt. In der Darstellung von Gurwitsch wird diese Lehre in folgender Weise formuliert: Die transsubjektive schöpferische Aktivität des Geistes kann sich »vollziehen nur durch Selbstbestimmung, die ohne Selbstbewußtsein unmöglich ist«; »der Geist muß sich daher unbedingt im Akte seines Schaffens selbst in eine Mehrheit von reinen Selbstbewußtseinen oder metaphysischen Ich-Individuen spalten, die die Selbstbestimmung zur Aktivität vollziehen« (S. 206). Es ist daher unverständlich, wie denn im Falle einer sittlichen Handlung das Individuum »durch die Freiheit des Geistes« bestimmt werden kann (S. 196), da doch im Gegenteil der Geist zu seiner eigenen Selbstbestimmung der individuellen Iche bedarf; es ist nicht zu verstehen, wie denn die individuellen Iche an der schöpferischen Aktivität des Geistes teilnehmen können, wenn das tatsächliche Schaffen nur innerhalb der Grenzen eben dieser individuellen Iche vor sich geht, so daß — nach Abzug der Tätigkeit dieser Iche — für das oberste Prinzip höchstens die Rolle einer sie miteinander verknüpfenden abstrakten Verbindung übrig bleibt.

Wir stehen also vor folgender Alternative: entweder befindet sich oberhalb der begrenzten individuellen Iche ein unpersönliches und unschöpferisches Prinzip, das eine abstrakte Verbindung zwischen ihnen herstellt, eine Art »moralische Weltordnung«, oder aber eine überweltliche Persönlichkeit, der konkrete Logos-Geist, der konkret-schöpferisch tätig ist. Im ersten Falle stellt die Welt ein Reich des Zerfalls dar, das auf ewig zur Unvollkommenheit verdammt ist. Im zweiten Falle hat die Welt selbst die Möglichkeit, zwei Reiche zu bilden: das Reich Gottes, d. h. das Reich der Liebe und der vollkommenen schöpferischen Seinsfülle für jene Individuen, die auf dem Wege völliger gegenseitigen Durch-

Digitized by Google

dringung ihre Begrenztheit abstreifen, da sie so am Leben des konkreten Logos teilnehmen, und das Reich des irdischen Seins für jene anderen Individuen, die fern vom Reiche Gottes sich im feindlichen Widerstreit gegenüberstehen; diese Entzweiung bewirkt eine Verminderung der schöpferischen Aktivität und eine Lockerung der Form, welche Form sich hier nur noch auf Beziehungen beschränkt, die man in abstrakten Verstandesbegriffen ausdrücken kann, und nur noch einen verarmten Aspekt des konkreten Logos darbietet. Vor solchen Individuen steht die Aufgabe, sich mit dem konkreten Logos zu vereinigen und so die ganze Schaffensfülle und den ganzen Reichtum der konkreten Form zu erlangen.

Aus alledem folgt, daß die Werke aus den Jahren 1812—13, in denen Gurwitsch einen »Rückschlag« in der Entwickelung der Fichteschen Gedanken erblickt, da hier die »reine Erscheinung« oder die »absolute Erscheinung« als »absolut lebendiger Verstand« oder als der über der Disjunktion von Logischem und Ethischem stehende »Geist« betrachtet wird (S. 159—165), eben keinen Rückschlag darstellen, sondern einen Aufstieg zur Lehre vom ungeteilten Sein, in welchem das Logische und das Schöpferische einander nicht hindern, sondern im Gegenteil einander stützen und so ihre höchste Verwirklichung finden. Eine solche Philosophie stellt eine Synthese des Individualismus und des Universalismus in Gestalt eines hierarchischen Personalismus dar, der jenseits der Grenzen der Welt nur ein einziges überpersönliches Prinzip duldet, eben das prädikatlose Absolute selbst.

Digitized by Google

ÜBER DIE LEHRE VOM »MÖGLICHEN RECHT«.

ZUGLEICH EINE BESPRECHUNG VON KELSENS »ALLGEMEINER STAATSLEHRE [1]).

VON

FRITZ SCHREIER (WIEN).

Wie auf so vielen Gebieten moderner Wissenschaft tobt auch auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft der Kampf zwischen Idealismus und Empirismus. Die einen wollen im Recht nur das soziale Gebilde, das Produkt menschlichen Handelns erblicken, ihnen ist die Rechtswissenschaft eine Erfahrungswissenschaft, sie operieren methodisch mit dem Begriff der Kausalität, die anderen sehen im Recht die Rechtsnormen, das Recht ist ihnen ein ideales Gebilde, die Rechtswissenschaft eine normative Wissenschaft.

Beide Theorien gehen jedoch insofern methodisch den gleichen Weg, als sie es darauf anlegen, nur b e s t i m m t e Rechtsordnungen wiederzugeben, also das Rechtsleben, die Rechtswirklichkeit gewisser Völker und Zeiten bzw. die jeweils geltenden Normen darzustellen. Sie können mehrere solcher Rechtsordnungen nebeneinander rechtsvergleichend untersuchen, allein sie wollen sich durchaus nur auf das positive Recht, d. i. das Recht, das gilt oder historisch — gegolten hat, beschränken; den stärksten Ausdruck für diese Richtung hat Bergbohm gefunden, indem er das Wort: »positives Recht« für eine Tautologie erklärte, da es eben nur positives Recht und kein anderes Recht daneben gebe.

Was Theorien dieser Art mangelt, ist die prinzipiell allgemeine Grundlage, eine Grundlage, die nicht in zufällig gefundenen, zufällig gemeinsamen Zügen besteht, sondern die die notwendigen und damit prinzipiell allgemeinen Bedingungen umfaßt, die die einzelne Rechtsordnung also allererst möglich macht.

1) Verlag von Julius Springer, Berlin 1925.

Digitized by Google

Derartige Untersuchungen werden erst seit kurzer Zeit geführt; es handelt sich hier um apriorische Untersuchungen. Daß es ein materiales Apriori, nicht bloß ein formales im Sinne Kants gibt, kann heute wohl schon als herrschende Meinung bezeichnet werden. Das materiale Apriori der Geisteswissenschaften herauszuarbeiten, ist jedoch eine Aufgabe, zu deren Lösung noch recht wenig Beiträge geliefert worden sind. Zu schaffen sind also Wesenslehren der Geisteswissenschaften, im besonderen eine Wesenslehre vom Recht.

In kantischer Terminologie lautet die Frage: Wie ist Recht überhaupt möglich? Freilich muß man sich darüber klar sein, daß die Uebertragung der Frage nach der Möglichkeit von der Natur auf andere Gegenstandsbereiche dem ursprünglichen Sinn der Fragestellung Kants Gewalt antut, wenn er diese Uebertragung auch selbst vorgenommen hat. Denn der in den Postulaten des empirischen Denkens unverhüllt zutage tretende Gedanke Kants ist: Möglich ist das und nur das, was die Fähigkeit besitzt, in die Realität Eingang zu finden, d. h. sinnlich wahrnehmbar zu werden. Nur so läßt sich der kantische Möglichkeitsbegriff den Grundgedanken seiner Konzeption eingliedern. Kants Ziel war es — und das wird zu oft übersehen — Wirklichkeit und Schein zu trennen, die beide sich denken lassen, daher in Urteilen zum Ausdruck kommen können. Die Dialektik, die Logik des Scheines hat keinerlei Beziehung auf Realität. Wie ist Erfahrung möglich? so lautet die Frage; die Restriktion der Kategorien auf den empirischen Gebrauch gibt die Antwort. Möglich ist für Kant dasjenige, was wirklich werden kann.

Mir scheint jene Fassung des Möglichkeitsbegriffes fruchtbarer, die Leibniz gewählt hat, indem er unsere wirkliche Welt nur als einen Spezialfall der möglichen Welten ansah. Diesen Begriff der Möglichkeit hat Husserl restituiert: Das Wirkliche ist etwas, das auch anders sein könnte, es ist das Zufällige; immer können wir gedanklich eine bestimmte Raum- und Zeitstelle auch anders ausfüllen. Aber in allem Wechsel bleiben Bestimmungen erhalten, die den Gegenstand erst zu einem so bestimmten machen; sie setzen jedem Versuch, sie anders zu denken, unüberwindlichen Widerstand entgegen. Diese Bestimmungen machen das Wesen des Gegenstandes aus, sie sind seine notwendigen Bestimmungen. Alles aber, was mit diesen Bestimmungen übereinstimmt, ist ein möglicher Gegenstand dieser bestimmten Art. So ist das Notwendige zugleich das Mögliche; die dem Gegenstande notwendig zukommenden Bestimmungen sind zugleich die Grenzen seiner Möglichkeit; die Wirklichkeit realisiert nur eine der Möglichkeiten, woraus sich ergibt, daß die Erkenntnis der

Digitized by Google

Möglichkeiten der der Wirklichkeiten vorangeht. Zugespitzt könnte man also formulieren: Für Kant ist das Wirkliche, für Husserl das Notwendige das Mögliche.

Die Einsicht in das Wesen und damit in die Möglichkeiten eines Gegenstandes wird derart gewonnen, daß man frei phantasierend sich Gegenständlichkeiten der bestimmten Art vorführt und sie variiert. Dieser Weg führt zur Erkenntnis, ohne daß dabei auch nur ein Blick auf die Erfahrung fallen würde, es handelt sich um rein apriorisches Denken. Dennoch ist dieses von den Fesseln der Wirklichkeit befreite Denken nicht grenzenlos im Fortgange. An irgendeiner Stelle trifft man auf Widerstand. Ueberschreitet man die Grenze, so haben die neuen Gegenstände keine »Aehnlichkeit« mehr mit den früheren; man befindet sich in einer anderen Region, unter anderen Wesen.

Will man z. B. das Wesen des Raumdings erfassen, so erzeugt man in freier Phantasie mannigfache Raumdinge. Man erkennt dann, daß die Anschauung eines Raumdinges stets eine unvollkommene bleiben muß, da es sich immer nur von einer Seite her der Betrachtung bietet, jede Seite aber weist auf die anderen Seiten hin, man weiß, daß man von einer Seite zur anderen übergehen kann, die Seite ist ergänzungsbedürftig, hat Leerstellen. In der Ausfüllung solcher Leerstellen herrscht jedoch nicht volle Freiheit, sondern nur ein bestimmter Spielraum von Möglichkeiten ist gegeben. Stellt sich uns z. B. eine Seite eines Raumdings als Quadrat dar, so kann der Anblick der anderen Seiten uns belehren, daß das Raumding ein Würfel oder eine Pyramide ist; es ist dagegen schon von vornherein, auch bei Kenntnis nur der einen Seite undenkbar, daß die Seitenflächen kugelig vorspringen, denn wir hätten sonst auch diese Seitenflächen wahrnehmen müssen. Es walten hier also bestimmte Gesetze und nicht freie Willkür. Es entwickelt sich das System der notwendigen Bestimmungen des Raumdings und seiner möglichen Formen, Gattungen und Arten.

Ganz so wie beim Raumding ist auch vorzugehen, um zur Erkenntnis des Wesens des Rechtes zu gelangen [1]).

Man phantasiert Rechtsnormen, ohne daß man sich dabei an die historisch vorhandenen Rechtsnormen halten müßte. Auch hier stößt man endlich an Schranken, jenseits welcher ein Gebiet anderer Normen, anderer Gegenstände beginnt als der Rechtsnormen. Ja, die Aehnlichkeit mit dem Raumding und seiner Erkenntnis geht sogar noch weiter. Auch die

1) Vgl. zum Folgenden meine: Grundbegriffe und Grundformen des Rechts, Verlag Franz Deuticke 1924.

Digitized by Google

einzelnen Rechtsnormen sind ergänzungsbedürftig, weisen Leerstellen auf, die wesensnotwendig auszufüllen sind und für deren Ausfüllung ein gewisser Spielraum, aber nicht freie Willkür besteht. Ein Beispiel: Eine Rechtsnorm gestatte die Zession von Forderungen, d. h. der Schuldner sei verpflichtet, über Aufforderung seines Gläubigers an eine andere Person zu leisten, an die der alte Gläubiger seine Forderung übertragen hat. Damit eröffnet sich eine Leerstelle; man ist gezwungen zu fragen: Was geschieht, wenn der Schuldner nicht leistet? Wie gestalten sich dann die Beziehungen zwischen altem und neuem Gläubiger? Haftet der alte Gläubiger dem neuen für die Einbringlichkeit der Forderung und in welchem Maße? Es könnte sein, daß der alte Gläubiger nur bis zur Höhe der Zessionsvaluta, des Entgelts für die Abtretung der Forderung haftet oder bis zur vollen Höhe der Forderung oder verschieden je nach dem zwischen ihnen bestehenden Rechtsverhältnisse usw. Dadurch ist der Spielraum umschrieben. Vor allem aber ist jede Rechtsnorm insofern ergänzungsbedürftig, als sie einer Sanktion bedarf, einer Hilfsnorm für den Fall ihrer Nichtbefolgung; denn es gibt kein sanktionsloses Recht. So erwächst das System der Wesenslehre vom Recht.

Die einzelne, historisch gegebene positive Rechtsordnung hebt nur je eine der möglichen Regelungen heraus und verleiht ihr den Charakter der Positivität. Daß eine Rechtsnorm positiv wird, ist in genau demselben Sinn Zufall, wie alles Wirkliche zufällig ist; wie wir eine Raumstelle durch einen anderen Körper ausgefüllt denken können, können wir uns auch denken, daß statt der zu bestimmter Zeit und in einem bestimmten Gebiet geltenden Rechtsnorm eine andere gilt. Worin die Positivität des Rechtes besteht, ist ein Problem, das an dieser Stelle nicht erörtert werden kann, jedenfalls geht aus den bisherigen Ausführungen hervor, d a ß überhaupt ein Problem vorliegt; denn die ältere Theorie, vor allem Bergbohm, mußten konsequent das Vorhandensein des Problems leugnen. Mit der Kenntnis dessen, was Recht ist, war für diese Theorie auch die Frage nach der Positivität erledigt, da im Wesen des Rechtes die Positivität beschlossen lag.

Der für den Juristen so bedeutungsvolle Gegensatz zwischen lex lata, dessen, was geltendes Recht ist, und lex ferenda, dessen, was erst geltendes Recht werden soll, rückt nun in neue Beleuchtung. Vom Standpunkte der älteren Theorie erscheint der Ausdruck lex ferenda als contradictio in adjecto. Ist nur geltendes, d. i. positives Recht, dann ist etwas, das erst zum positiven Recht erhoben werden soll, überhaupt nicht Recht, sondern ist höchstens Gegenstand der Politik.

Digitized by Google

Aus dem Gesichtspunkt der Möglichkeitsbetrachtung dagegen erscheinen beide leges auf gleicher Ebene, die lex lata streift ihren zufälligen Positivitätscharakter ab, nur ihr Wesensinhalt tritt neben die lex ferenda und bildet wie diese eine bloße Rechtsmöglichkeit, erst so erscheinen beide leges gleichberechtigt und einheitlicher Untersuchung und Vergleichung fähig.

Die Leistungen der Wesenslehre vom Recht, der Lehre vom möglichen Recht für die Wissenschaften von den einzelnen positiven Rechtsordnungen bestehen also zunächst darin, daß der Boden, auf dem diese Wissenschaften ruhen, befestigt wird, die neu entdeckten Wesensbegriffe gehen in sie ein. Es treten weiters die Formen und Abwandlungen der Rechtsgestalten ins geistige Blickfeld. Die Rechtsmöglichkeiten werden systematisch durchgedacht und damit wird auch die Grundlage einer wissenschaftlichen Politik geschaffen.

Mit Hilfe dieser neuen Denktechnik muß sich ein Wandel der Begriffsbildung vollziehen. Man bildete bisher die Begriffe auf die Wirklichkeit hin, klammerte sich an die Wirklichkeit an und suchte mit den gebildeten Typenbegriffen ihr möglichst nahe zu kommen. Entstanden neue soziale Formen, so mußten auch die Begriffe dieser Lehren sich ändern oder neue Begriffe von Typen geschaffen werden. Diese Lehre war dazu verurteilt, ewig der Wirklichkeit nachzuhinken, ihr kann man mit Recht nachsagen, daß sie die Fülle des Lebens nicht zu erfassen vermag, auf diese Jurisprudenz trifft das Wort zu, sie sei das gesinnungslose Aktuariat jeder Evolution.

In diesen Typenbegriffen werden Eigenschaften zusammengefaßt, die man erfahrungsmäßig verbunden findet; da diese Lehre keine Veranlassung hat, an bloße Möglichkeiten zu denken, muß es ihr entgehen, daß die Eigenschaften auch gesondert erscheinen können. Der Begriff der juristischen Unmöglichkeit verdankt diesem Denken seinen Ursprung. Als Beispiel sei nur an jene Theorie erinnert, die das Pfandrecht an eigener Sache für unmöglich erklärt, weil das Pfandrecht zu definieren sei als ein Recht an fremder Sache; trotzdem wurde die Eigentümerhypothek durch moderne Gesetze normiert.

Geht man von der Wirklichkeits- zur Möglichkeitsforschung über, so verlieren die Typen ihre Starrheit und man erkennt, daß die Typen nur willkürlich herausgerissene Punkte einer kontinuierlichen Reihe sind, die die Gesamtheit der Möglichkeiten enthält. Die Reihe wird begrenzt von den »Idealtypen«, dazwischen liegen die Mischtypen, die unmerklich ineinander übergehen. Sie hat gegenüber der zufälligen Ansammlung von

Digitized by Google

Wirklichkeiten den unermeßlichen Vorzug der Vollständigkeit. Hat man in richtiger apriorischer Untersuchung die Idealtypen erfaßt, so gibt es keine soziale Erscheinung mehr, die nicht an irgendeiner Stelle der Reihe ihren Platz findet, die neue soziale Erscheinung zwingt nicht mehr zur Umbildung der Begriffe, die Topik ist geschaffen. Wenn man will, mag man darin die Ersetzung von »Substanzbegriffen« durch »Funktionsbegriffe« erblicken.

Historisch Orientierte werden diesem Gedankengange den Vorwurf: »achtzehntes Jahrhundert« entgegenschleudern. Wer systematisch zu denken versucht, wird zu solchen Gedanken gedrängt und wird gerade das Historische als »zufällige« Wirklichkeit betrachten.

Die vor kurzem erschienene Allgemeine Staatslehre Hans Kelsens bedeutet einen außerordentlichen, großen Fortschritt in der Forschung nach dem Wesen und Möglichkeiten des Staates. Sie ist die erste echte apriorische Untersuchung des Staates als einer Rechtserscheinung. Die wesentlichen Grundlagen hiezu hat sich Kelsen bereits in seinen früheren Werken geschaffen [1]). Diese Arbeit unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß sie systematisch alle Probleme der Staatslehre von den grundlegenden Fragen bis in die letzten Einzelheiten zu erfassen trachtet. Es zeigt sich hiebei die große Fruchtbarkeit der neuen Methode; die scheinbar so schwierigen Probleme der Staatslehre lösen sich auf die einfachste Weise, vor allem wird jedoch der Reichtum an Formen und Möglichkeiten staatlicher Gestaltung aufgedeckt. Kelsen selbst bezeichnet als den Gegenstand der Allgemeinen Staatslehre den möglichen Staat und verfolgt nun die Abwandlungen dieses Gegenstandes.

Ihren Triumph feiert die Methode in dem Schlußabschnitt des Werkes, in der Darstellung der Staatsformen. Kelsen weist überzeugend nach, daß dem Gegensatz von Monarchie und Republik der tiefere Gegensatz von Autokratie und Demokratie zugrunde liegt. Autokratie und Demokratie sind Ideal-typen. Zwischen ihnen liegen die historischen Staatsformen, insbesondere die konstitutionelle Monarchie als Mischtypen. Der Gegensatz von Autokratie und Demokratie tritt aber nicht nur in der Verschiedenheit der Staatsformen hervor, er erstreckt sich in das Gebiet der Vollziehung, der Staatsexekutive. Nicht nur die Gesetzgebung, auch die Verwaltung und Gerichtsbarkeit kann demokratisiert werden. Und im völlig demokratisierten Staate müßte jeder Akt der Gesetzgebung wie der Verwaltung und Gerichtsbarkeit demokratisch, durch

1) Vgl. meine Darstellung seiner Lehre in: Die Wiener rechtsphilosophische Schule, Logos Band XI S. 309 ff.

Digitized by Google

Mitwirken der Beteiligten zustande kommen. Die modernen Demokratien sind jedoch Mischformen, in ihnen verbindet sich Demokratie der Gesetzgebung mit weitgehender Autokratie der Vollziehung.

Eine andere kontinuierliche Reihe, die Kelsen aufweist, führt vom Selbstverwaltungskörper über das »Land« zum Gliedstaat. Das Streben der Theorie war bisher darauf gerichtet, scharfe Grenzen zwischen diesen Formen zu ziehen. Dieses Streben ist methodisch verfehlt. Es gibt hier eben keine festen Grenzen, da es sich nur um einzelne Punkte einer Reihe handelt. Die Reihe umfaßt die Formen der Dezentralisation. Freilich müssen die einzelnen Arten der Dezentralisation geschieden werden. Es gibt statische Dezentralisation, d. h. die Rechtsnormen gelten nicht für das ganze Rechtsgebiet, sondern für beschränkte Teile desselben und dynamische Dezentralisation, d. h. die Rechtsnormen werden nicht von einem einzigen Organ, sondern von einer Vielheit von Organen gesetzt. Es gibt ferner vollkommene und unvollkommene Dezentralisation, je nachdem, ob die lokalen Normen durch zentrale Normen aufhebbar bzw. in ihrem Inhalt bestimmt sind oder nicht. Im Schlagwort »Selbstverwaltung« vermengen sich unklar der Gedanke der Demokratie und Dezentralisation.

Verfolgt man die Reihe bis zum Gliedstaat, so verflüssigt sich auch der bisher als fest angenommene Unterschied zwischen Staatenbund und Bundesstaat. Wieder handelt es sich nicht um einen prinzipiellen Gegensatz, sondern um ineinander übergehende Typen. Das eine Mal überwiegen die lokalen, das andere Mal die zentralen Normen an Umfang und Bedeutung. Und letzten Endes führt die Reihe zur civitas maxima, zur Völkerrechtsgemeinschaft, als deren Glieder dann die Einzelstaaten erscheinen.

Zum gleichen Endpunkte kommt man in einer dritten Reihe, der Reihe der Rechtsstufen. Während die ältere Theorie Gesetz und Rechtsgeschäft scharf kontrastierte, hat Merkl durch seine Stufenlehre gezeigt, daß dieser Gegensatz ein bloß gradueller ist und daß von der Verfassung ein Stufenbau über Gesetz, Verordnung usw. bis zum Rechtsgeschäft aufsteigt. Kelsen widmet der Stufenlehre ein eigenes Kapitel und setzt sie an die Stelle der alten Lehre von der Teilung der drei Staatsgewalten, die logisch verfehlt ist.

Ich habe im vorstehenden versucht, einen der methodischen Grundgedanken, wohl den wesentlichsten, herauszuarbeiten. Eine solche Darstellung muß freilich notwendig einseitig sein, der Reichtum des Buches konnte nicht erschöpft werden. So kann ich abschließend nur auf das Buch selbst verweisen, das zweifellos eine Erneuerung der Staatslehre bedeutet und über sie hinaus auch auf anderen Gebieten der Geisteswissenschaften seine Wirkungen zeigen wird.

Digitized by Google

Notizen.

Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Band 1: Geschichte des philosophischen Kritizismus, 3. Auflage 1924. Band 2: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis, 2. veränderte Auflage, 1925. Band 3: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik, 2. veränderte Auflage 1926. Verlag Alfred Kröner in Leipzig.

In einer Abhandlung, die bald nach Riehls Tode im Logos (Bd. XIII S. 162 ff.) erschien, habe ich die systematische Bedeutung von Riehls Hauptwerk und besonders seine Stellung im Neukantianismus ausführlich zu charakterisieren versucht. Darauf darf ich in dieser Anzeige verweisen. Prinzipiell Neues wüßte ich nicht hinzuzufügen. Doch lag damals vom »Kritizismus« in neuer Bearbeitung nur der erste, geschichtliche Band vor, der in der 3. Auflage keine sachlichen Veränderungen mehr erfahren hat. Den systematischen Teil gab es, als Riehl starb, allein in der ersten Fassung von 1879 und 1887, und die alte Auflage war seit längerer Zeit vergriffen. So konnte ich nur die Hoffnung aussprechen, daß die in Aussicht gestellte neue Bearbeitung bald erscheinen und dann möglichst stark wirken möge.

Nun ist auch der systematische Teil als 2. und 3. Band des »Kritizismus« in veränderter Auflage wieder im Buchhandel. Riehl hat zwar nur noch die Korrekturen der ersten Bogen selbst gelesen. Die endgültige Fertigstellung für den Druck besorgten Eduard Spranger und Hans Heyse. Doch liegt das ganze Werk jetzt so vor, wie es nach Riehls letzten Intentionen gestaltet sein sollte. Das ist mit großer Freude zu begrüßen, und die Leser des Logos seien mit allem Nachdruck darauf aufmerksam gemacht.

Den Abschluß der endgültigen Fassung des systematischen Teils hatte Riehl durch viele Jahre hinausgeschoben. Schon in Freiburg, also vor 1896, war er mit der Neugestaltung beschäftigt, und er zeigte mir bereits damals umfangreiche Manuskripte für diesen Zweck. Immer von neuem legte er dann während mehrerer Jahrzehnte die bessernde Hand an das Hauptwerk seines Lebens, das in der ersten Fassung schon fertiggestellt war, als er noch nicht 44 Jahre zählte. Jetzt zeigen sich durch das ganze Buch hindurch viele kleinere Aenderungen und einige größere Zusätze. Im wesentlichen aber sind die Grundgedanken dieselben geblieben, und das durften wir auch nicht anders er-

Digitized by Google

warten. Riehls Werk war von vornherein aus einem Guß. Seine Art zu arbeiten, brachte es mit sich, daß er zwar dauernd auf die Fortschritte in den Spezialwissenschaften Rücksicht nahm und Einzelheiten dementsprechend verbesserte oder ergänzte, aber das, was er »kritischen Realismus« nannte, und worin eine der Hauptrichtungen bestand, in der die kantische Philosophie weitergebildet worden ist, daran konnten sich wesentliche Wandlungen nicht mehr vollziehen. Diese besondere Form des »kritischen« Denkens ist bis heute auch von keinem andern Denker besser dargestellt und begründet worden. Sie hatte bei Riehl schon früh ihre »klassische« Ausprägung gefunden.

Daher ist hier kein »neues« Buch anzuzeigen. Doch setzt das den Wert des Werkes, das nun in bester Ausstattung wieder jedem zugänglich geworden ist, wahrlich nicht herab. Riehl schloß seinen Versuch über Nietzsche mit den Worten: »Es sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, sondern die Werte«, und dementsprechend dürfen auch wir sagen: es sind nicht alte Bücher, nicht neue Bücher, auf die es ankommt, sondern die Bücher, die immer wieder gelesen werden müssen. Zu diesen Büchern aber gehört Riehls Kritizismus auf jeden Fall.

Heinrich Rickert.

Julius Binder, Philosophie des Rechts. Berlin 1925, Georg Stilke, LIV und 1063 Seiten.

Es gibt vielleicht kein philosophisches Sondergebiet, auf dem sich in den letzten Jahrzehnten die allgemeine Bewegung des philosophischen Denkens so unmittelbar spiegelte, wie auf dem der Rechtsphilosophie. Die hier behandelten Fragen und die hier einander gegenüberstehenden Richtungen entsprechen durchaus dem Gesamtverlauf der Philosophie in dieser Zeit überhaupt, und gelegentlich haben die rechtsphilosophischen Erörterungen sogar entscheidend in diesen Gesamtverlauf eingegriffen.

Auch die Rechtsphilosophie war tief im Positivismus befangen, bis sie durch die Erneuerung der klassischen Systeme des deutschen Idealismus zu neuer Bewegung angeregt wurde. Der Neukantianismus trat mit größter Entschiedenheit in ihr hervor und gewann auf diesem Gebiete zeitweise eine unbedingt herrschende Stellung. Aber die mehr formale Behandlung der Fragen unter diesem Gesichtspunkte vermochte auch hier auf die Dauer nicht zu befriedigen; neue Richtungen machten sich geltend, welche eine mehr inhaltliche Erfassung des Rechtes erstrebten, Richtungen, die abermals nur Glieder der philosophischen Gesamtbewegung waren. Ich erinnere nur an die Phänomenologie und die sogenannte Lebensphilosophie.

Auch das vorliegende Werk von Julius Binder steht in der Reihe dieser allgemeinen Bewegung. Der Verfasser hat in seiner eigenen Person ein gutes Stück der erwähnten Entwicklung miterlebt, kam vom Positivismus her, ergab sich dann ganz dem Neukantianismus, bis er gleichfalls an dessen Formalismus keine Befriedigung mehr fand, und strebt nun mit großer Entschiedenheit zu einer stärkeren inhaltlichen Deutung der Rechtsgrundlagen. Sein Werk steht dabei auf der Linie, welche von

Digitized by Google

Kant zu Hegel führt, jene vielleicht stärkste Bewegung in der Philosophie der Gegenwart, deren geschichtliche Grundlage in dem großen Werke des Herausgebers dieser Zeitschrift eine eindrucksvolle Darstellung erfahren hat.

Den allgemeinen Standpunkt dieser Rechtsphilosophie müssen wir, systematisch angesehen, etwa in die Mitte zwischen Kant und Hegel verlegen; mit beiden Denkern verbinden den Verfasser, der vom Kantianismus herkommt und zu Hegel hinstrebt, ohne sich diesem doch völlig anschließen zu wollen, bedeutende Momente. Am stärksten tritt ohne Zweifel auch hier das Bestreben hervor, die bloß formale Behandlung der Rechtsidee zu überwinden und sie durch eine inhaltlich bestimmte zu ersetzen, vom Kritizismus zum konkreten Idealismus fortzuschreiten. Mit Recht wird bei dieser philosophischen Erörterung der Begriff der Idee in den Mittelpunkt gestellt, an dem sich ja in der Tat die Hauptentwicklung von Kant zu Hegel vollzog. Die Idee darf nicht nur als abstrakter Wertmaßstab der Wirklichkeit gegenübergestellt werden, sondern muß zugleich als konstitutiver Faktor, die Rechtsidee also als konstitutiver Faktor des Rechts begriffen werden. In dieser Betonung des konstitutiven Charakters der Idee geht der Verfasser entschieden über Kant hinaus. Aber er scheidet seinen Weg doch noch von dem Hegels ab, indem er auf der anderen Seite den Gedanken der Immanenz der Idee ablehnt. Die Idee soll Aufgabe bleiben und kann niemals unmittelbare Wirklichkeit werden. Sie ist eine Aufgabe, welche in dem positiven Recht niemals als vollendete Realität, wohl aber als gestaltendes Prinzip hervortritt.

Irre ich nicht, so steht der Verfasser mit diesem Grundgedanken Hegel näher, als er vielleicht selber glaubt. Auch bei diesem erscheint ja die Idee zwar als der Wirklichkeit immanent, aber zugleich doch immer als Aufgabe, welche über die gegebene Wirklichkeit hinausweist und so die Bewegung des Begriffs hervorbringt; und wenn die Idee für das Recht wahrhaft konstitutiv sein soll, so muß sie diesem auch immanent sein. Sie stellt dann, kantisch zu reden, nicht nur eine Art der Reflexion über das Recht, sondern eine wahrhafte Bestimmung des Rechtes dar.

Indem so dem Verfasser ein voller Ausgleich zwischen seinem kantischen Ausgangspunkte und dem in Hegels Gedankenwelt liegenden Ziele, dem er zustrebt, noch nicht ganz gelingt, ist ein gewisser Formalismus der Behandlung auch in diesem Werke vielleicht noch nicht ganz überwunden. Wohl wird die Idee des Rechts als bestimmte Anwendung des sittlichen Grundgesetzes auf die Gemeinschaft lebender Menschen und somit als ein sittlich Erfülltes gefaßt, aber das Sittliche selbst kommt dabei noch nicht recht aus seinem reinen Forderungscharakter heraus und erlangt noch keinen vollen konkreten Inhalt. Wenn dann der Inhalt der Rechtsidee in den Gedanken einer Ueberwindung des im Selbstbewußtsein des Menschen begründeten Für-sich-sein-wollens der einzelnen durch äußeren Zwang zum Zwecke der Herstellung einer Gemeinschaft unter diesen Einzelnen gefaßt wird, so sind in dieser Begriffsbestimmung ohne Zweifel noch Bestandteile des abstrakten Individualismus ent-

Digitized by Google

halten. Damit hängt es zusammen, daß die aus der Idee des Rechts entfalteten Rechtskategorien gleichfalls wesentlich formaler Natur sind, indem sie nur das abstrakte Verhältnis von Hoheit und Untertänigkeit, Gemeinschaft und Einzelnem, sowie das Moment des Zwanges zum Ausdruck bringen. Der sittliche Geist, welcher mit vollem Rechte hier als die das Recht letzthin bestimmende Macht anerkannt wird, ist noch nicht ganz in seiner vollen konkreten Lebendigkeit erfaßt. Jener Uebergang, der sich innerhalb des deutschen Idealismus von Kant und Fichte auf der einen Seite, zu Schelling und Hegel auf der anderen vollzog und der in dem Durchbruch zur wahren Objektivität und der Anerkennung derselben in ihrem eigenen Rechte bestand, ist noch nicht ganz vollzogen.

Der Verfasser brauchte aber die in seinen Gedanken von der konstitutiven Bedeutung der Rechtsidee enthaltenen Momente nur zu Ende zu denken, um diesen Standpunkt ganz zu gewinnen.

Es ist billig, nach diesen allgemeinen kritischen Bemerkungen dem Leser wenigstens eine ungefähre Vorstellung von dem Inhalt dieses bedeutenden Werkes zu vermitteln. Allerdings kann dies nur in den kürzesten Umrissen geschehen; das erfordert schon der gewaltige Umfang des Werkes, dessen Inhaltsverzeichnis allein über 30 Seiten umfaßt und von dessen Ausführungen vieles nicht dem Urteil des Philosophen untersteht.

Nach einleitenden Ausführungen zur philosophischen Grundlegung, in denen der idealistische Standpunkt festgelegt und darauf der Begriff der Rechtsphilosophie als eines Gliedes der Kulturphilosophie abgeleitet wird, kommt der Verfasser auf den Begriff des Rechts, der zunächst im empirischen Recht gesucht wird, um dann endgültig in der Rechtsidee gefunden zu werden. Gewisse grundlegende Begriffe, die in dieser Rechtsidee enthalten sind, werden danach besonders behandelt, dabei eingehend die Ideologien der politischen Parteien erörtert und schließlich die Begriffe der Gerechtigkeit und Billigkeit herausgearbeitet. Die Rechtsidee entfaltet sich in den einzelnen Kategorien des Rechts, deren Ableitung das folgende Kapitel gehört und die dann in ihrer Anwendung auf die einzelnen Grundbegriffe des Rechts in der Sphäre der Einzelpersönlichkeit wie in der Sphäre der Gesamtpersönlichkeit besprochen werden. Hierauf wendet sich der Verfasser der Wirklichkeit des Rechts zu und stellt das Verhältnis des positiven Rechts als Phänomen zu dem Rechte als Idee dar, um dann das Recht im System der Gemeinschaftswerte überhaupt zu beleuchten. Die letzten Kapitel behandeln die Eigenart der Rechtswissenschaft, hierauf Gesetzgebung und Rechtsanwendung und zuletzt den allgemeinen Begriff einer Geschichte des Rechts.

Es ist nicht nur der gewaltige Umfang, welcher die Uebersicht sehr erschwert, sondern auch die zahlreichen eingestreuten kritischen und polemischen Auseinandersetzungen mit anderen Anschauungen, welche manchmal weite Strecken des Buches einnehmen. Die Gedankenführung ist darum nicht immer leicht festzuhalten und auch das Inhaltsverzeichnis verhilft nicht immer zu einer ganz klaren Uebersicht.

Digitized by Google

Ich möchte deshalb zum Schlusse dem Wunsche Ausdruck geben, daß der Verfasser sich entschlösse, unter Weglassung aller kritischen Erörterungen allein die Grundgedanken seiner eigenen Darstellung in einer kurzen Schrift, die am besten die Gestalt eines Lehrbuches hätte, zusammenzufassen. Ich bin überzeugt, daß diese Rechtsphilosophie erst durch eine solche Herausstellung der Hauptgedanken zur vollen Wirkung käme und die Bedeutung erhält, die ihr ohne Zweifel zukommt.

Jena. M. Wundt.

Unter dem Titel »Die idealistische Philosophie und das Christentum« [1]) hat der Göttinger Theologe Emanuel Hirsch vier Aufsätze herausgegeben, von denen die ersten drei (Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, die idealistische Philosophie und das Christentum, die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie) schon früher erschienen sind; der vierte Aufsatz, Fichtes Gotteslehre 1794—1802, ist neu hinzugekommen. Der Verfasser ist einer der besten und verständnisvollsten Kenner des deutschen Idealismus, insbesondere Fichtes; er hat schon früher mehrere Schriften über das Verhältnis von Fichtes Wissenschaftslehre zur Religion veröffentlicht, denen die Forschung zu größtem Danke verpflichtet ist. Hirsch verbindet mit der bei den Philosophen der Gegenwart fast verloren gegangenen Fähigkeit, in die subtilsten und schwierigsten Gedanken des deutschen Idealismus einzudringen, die andere noch seltenere, überall den lebendigen religiösen Wesenskern zu fühlen und zu ergreifen, aus dem diese Gedanken hervorgegangen sind, — er hört nie auf, Theologe zu sein, ohne daß dadurch sein Forschen und Verstehen zugunsten vorgefaßter Ueberzeugungen getrübt und in seiner eigenen Energie gelähmt würde.

Deshalb ist Hirsch, wie kaum ein anderer Zeitgenosse, dazu berufen, in die Diskussion über Sinn und Wert der deutschen Spekulation als Theologe und Philosoph, als fühlender Mensch und denkender Historiker zugleich einzugrei en. Jede historische Forschung auf diesem Gebiete muß heute immer auch eine Stellungnahme enthalten, so aktuell sind noch oder jetzt wieder die vom Idealismus aufgeworfenen Probleme: Hirsch nimmt Stellung als ein Christ, für den letzthin Luthers Standpunkt maßgebend ist. In der Vorrede zu seiner Schrift zitiert er Luthers Satz: Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati und fügt hinzu: An diesem Worte stirbt die Philosophie der Freiheit. Trotz dieser letzthin ablehnenden Haltung gegenüber der Fichteschen Philosophie gesteht er jedoch, daß die Beschäftigung mit ihr für jeden Theologen unumgänglich notwendig sei, denn bis heute gäbe es keine andere, die der Theologie Luthers so nahe gekommen wäre, die in so hohem Einklange mit ihr stünde. Eben diesen Einklang sucht Hirsch nachzuweisen; aus sol-

1) Studien des apologetischen Seminars, herausgegeben im Auftrag des Vorstandes von Carl Stange, Göttingen, 14. Heft, Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1926.

Digitized by Google

chem Bestreben ist ihm die Forschungsarbeit erwachsen, deren letzte und reifste Resultate er in seinem vierten Aufsatze vorlegt.

Hirsch wagt mit seinen Untersuchungen an die für den Theologen wie für den Philosophen heute wohl brennendste, zugleich aber auch dornenvollste Frage eben nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Christentum und Idealismus zu rühren, indem er sie an dem größten Vorbild des Versuchs einer Lösung aufrollt, an der Spekulation Fichtes und Hegels. Man kann die Frage, losgelöst von aller historischen Stellungnahme, dahin formulieren: Inwiefern ist die Philosophie abhängig von der Offenbarung? Dürfen wir als Philosophen das Christentum begreifen, oder haben wir vielmehr als Christen zu philosophieren? Ist das Letzte, worauf wir uns in der Philosophie zu stützen haben, der denkende Geist schlechthin und seine Aussagen oder die Botschaft des göttlichen Geistes? Ist das philosophische Denken autonom oder ist es in letzter Hinsicht, nämlich insofern es sich mit der Religion und mit dem Gegenstand der Religion auseinanderzusetzen hat, gebunden an das Denken der christlichen Theologie? Welche Entscheidung insbesondere muß auf dem Boden des Protestantismus getroffen werden? Gibt es eine Philosophie, die dem Geiste der protestantischen Theologie, dem Geiste Luthers volle Gerechtigkeit widerfahren läßt? Hirsch verneint diese Frage für die Vergangenheit; eine solche Philosophie hat es bisher noch nicht gegeben, sie ist ein Postulat für die Zukunft. »Das Ziel ... der ganzen mühsamen Auseinandersetzung (mit dem deutschen Idealismus) muß sein, im Stahlbad dieses Kampfes die Kraft zu gewinnen zur Schaffung einer neuen, tieferen Philosophie, die den Idealismus überwindet« (S. 115 f.).

Derjenige, der dem Ideal einer protestantischen Philosophie am nächsten gekommen ist, ist Fichte, und zwar deshalb, weil er in seinem Verhältnis zur Religion am tiefsten in den Anschauungen des lutherischen Christentums verankert ist. »Ihre eigentliche Tiefe dankt die Fichtesche Deutung der Religion ihrem Verwurzeltsein in bestimmten christlichen Anschauungen« (S. 215). »So hat denn Fichte wirklich und wahrhaftig den tiefsten Gehalt des christlichen Vorsehungsglaubens sich zu eigen gemacht. In seiner freudigen Ergebung ist ein Stück lutherisches Christentum lebendig« (S. 219 f.). Ueberzeugend weist Hirsch nach, daß Fichte persönlich vom Beginne seiner philosophischen Laufbahn an bis zu ihrem Ende innerlich an das Christentum gebunden war und selbst diese Bindung anerkannte, daß seine Philosophie seiner persönlichen Gottesgewißheit entsprungen ist und nichts anderes bedeutet als den Versuch, das, was er glaubte, denkend zu begründen, den Standpunkt im Denken zu finden, der dem Standpunkt im Glauben entsprach. »So ist die leidenschaftliche Spannung der Jenaischen Zeit nur der Ausdruck eines (sich selbst vielleicht nicht einmal ganz durchsichtigen) religiösen Ringens« (S. 194).

Mit den Mitteln feinster und vorsichtigster Interpretation verfolgt Hirsch im vierten Aufsatze den Weg, den Fichte von der ersten großen Darstellung der Wissenschaftslehre

Digitized by Google

(1794) bis zur zweiten (1801, beendet 1802 — diese neue Datierung wird von Hirsch sehr genau begründet) gegangen ist; er zeigt, inwiefern es Fichte in stetem Durch- und Fortdenken der philosophischen Grundlagen seiner Wissenschaftslehre gelungen ist, sie zum Ausdrucke seiner Frömmigkeit, seines Gotterlebens zu machen. Dabei wird deutlich, daß in der Entwicklung von 1794 bis 1802 die ursprüngliche Ichphilosophie immer mehr zu einer Gottesphilosophie wird; daß die Idee der absoluten Freiheit immer mehr eingeschränkt wird durch die Idee einer ihr zugrunde liegenden und sie bedingenden unbedingten Notwendigkeit, oder religiös gesprochen: durch die Idee der Gnade; und daß Fichte auf diesem Wege, unabhängig von Schelling, und ohne in den Fehler der Identitätsphilosophie zu verfallen, die, um der Absolutheit der Natur Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ungerecht gegen die Absolutheit des Ichs wurde, zur Anerkennung eines Primats des Seins, nämlich des absoluten oder göttlichen Seins, über die Tathandlung des Ichs gelangt. Noch niemals ist diese in ihren Hauptzügen bekannte Entwicklung mit so scharfen Augen gesehen und mit so sicherer Hand nachgezeichnet worden, wie es hier durch Hirsch geschieht; die Analyse der Wissenschaftslehre von 1801/02, in der die ganze Darstellung gipfelt, ist ein Meisterstück zugleich des Nachverstehens wie des Ausdeutens. Man lernt daraus, wie wenig gesagt ist, wenn man die Entwicklung eines großen Denkers in Standpunkt-Phasen einteilt, wie vielmehr in ihr eine identische Grundanschauung immer mehr zur Klarheit reift und sich selbst auszusprechen immer fähiger wird.

Die wichtigste Einsicht, zu der Hirsch vordringt, ist die, daß er als den systematisch treibenden Faktor der Entwicklung das 1794 noch unausgedachte Problem des Verhältnisses der Ichindividuen zueinander und zur Gemeinschaft aller aufdeckt oder das von Fichte selbst in einem Briefe an Schelling (vom 31. Mai 1801) so genannte Problem, wie die »Synthesis der Geisterwelt« zu vollziehen sei. Hirsch zeigt, daß Fichte durch die Behandlung dieses Problems den Begriff des »Anstoßes« vertieft. 1794 entsteht dieser Begriff aus der idealistischen Umformung des erkenntnistheoretischen Ding-an-sich-Begriffs, im Laufe der Jahre aber erkennt Fichte, daß sich hinter dem Anstoß dasjenige verbirgt, was das Ich zur Individualität macht, was somit das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft und letzthin das Verhältnis des einzelnen zu Gott begründet. Der Anstoß ist nicht nur der metaphysische Ort für das Nicht-Ich bzw. für den Gegenstand, sondern auch für das Du. »Alles Gegenüber von Ich und Du unter Menschen" ist aber für Hirsch, wie er an anderer Stelle sagt, »nur ein Abglanz des Gegenüber im Verhältnis zu Gott«, es ist »umgeben von dem Hauch eines Geheimnisses, das aus dem in uns klopfenden Leben und Denken nicht ergründet werden kann« (78 f.). Deshalb wird auch für Fichte das Problem des Anstoßes in der neuen Form, wonach es zugleich dasjenige des Ursprungs jedes individuellen Pflichtenkreises aus Gott ist, zum tiefsten Problem der Wissenschaftslehre, und die Wissen-

Digitized by Google

schaftslehre wird durch die Lösung dieses Problems zur Gotteslehre.

Hand in Hand damit geht die Vertiefung der Gottesidee selbst von der ersten den Atheismusstreit heraufbeschwörenden Schrift bis zur Bestimmung des Menschen und zur Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02. Die moralische Weltordnung, die Fichte zuerst als Bürgschaft dafür deduziert hatte, daß sich an unsere moralischen Handlungen auch moralische Folgen anknüpfen, oder als Bürgschaft dafür, daß die menschliche Kulturarbeit nicht vergebens geschehe, wird mehr und mehr zugleich als der Urquell begriffen, aus dem wir schöpfen, insofern wir überhaupt uns Pflichten setzen; sie wird begriffen als die Ordnung, die »den Ruf zur Pflicht« an jeden einzelnen ergehen läßt, — ohne daß durch diese Erweiterung des Begriffs die Selbsttätigkeit des Willens ausgelöscht würde. In der Vereinigung von göttlich bestimmender Notwendigkeit und menschlich sich selbst bestimmender Freiheit liegt vielmehr das höchste Ziel, das sich das Fichtesche Denken steckt, und das er 1801/02 auch wirklich erreicht.

Das Ergebnis des Ringens um die Lösung dieses größten und schwierigsten Problems erblickt Hirsch darin, daß Fichte die innere Verbundenheit von »Freiheitsleben und Gottinnigkeit« zur Grundlage der Wissenschaftslehre macht. »Es ist das Bekenntnis des Fichteschen Idealismus, daß man aus der Freiheit die Welt nicht erklären kann, weil diese Freiheit über einem Unergründlichen schwebt« (277). Freiheit ist selbst als Freiheit nur möglich dadurch, daß sie zugleich an die Notwendigkeit sich gebunden weiß, die freilich nicht die theoretisch-gegenständliche, kausale sein kann, sondern als Notwendigkeit der Freiheitsbestimmung diejenige des absoluten Seins Gottes sein muß, so daß, »wenn das Reich der Freiheit sich füllt, tiefer und höher sich streckt, dann auch das an sich stets gleiche und reine Denken einer Gebundenheit im absoluten Sein Tieferes und Gehaltvolleres bedeuten muß« (280). Absolute Freiheit und absolutes Sein sind so aneinander gekettet, daß sie zugleich eines und nicht eines sind; in diesem Widerspruche liegt die Unbegreiflichkeit beider, die Grenze des Wissens, an der das Wissen zuletzt sich selbst aufhebt. In dieser Begrenztheit erkennt das Wissen seine eigene, niemals durch Wissen in Notwendigkeit zu verwandelnde Zufälligkeit und Faktizität, und in dieser Selbsterkenntnis vernichtet es sich, um Gott bejahen zu können. »Das ist die letzte und höchste Erkenntnis der Wissenschaftslehre: ein sich wissendes und besitzendes Ja zu Gott, das da zugleich weiß: Gott bejahen heißt sich im Gedanken vernichten« (284).

Dies ist in großen Zügen der Gang, den die Interpretation von Hirsch nimmt; man folgt überall willig und dankbar seinen an den Text Fichtes sich innig anschmiegenden und ihn doch auch wieder aus eigener Perspektive überschauenden und dadurch erleuchtenden Ausführungen, in denen Frömmigkeit und Denkarbeit sich die Hand zum seltenen Bunde reichen, so wie sie es ohne Zweifel bei Fichte ebenfalls tun. Dennoch bleibt für mich am Ende ein unbefriedigtes Gefühl zurück, dasselbe, das ich auch empfinde, wenn ich den späteren Fichte

Digitized by Google

selbst lese, das Gefühl, daß der Bund, den hier Frömmigkeit und Denkarbeit eingegangen sind, beiden Seiten nicht volle Gerechtigkeit zuteil werden läßt, — daß die Vereinigung der beiden Arten, sich dem Absoluten gegenüber zu verhalten, hier ebensowenig gelungen ist, wie die Vereinigung von absoluter Freiheit und absolutem Sein. Das große Problem, wie Philosophie und Religion, wie, näher betrachtet, Idealismus und Christentum eine Einheit werden können, ohne daß die eine Seite die andere schädigt, oder aber beide nicht zur vollen Auswirkung gelangen, scheint mir gerade bei dem späteren Fichte ganz und gar nicht gelöst zu sein. Dies ist zuletzt freilich auch die Ansicht von Hirsch. In seinem Urteil geht er dabei von dem Rechte und Anspruche der Religion aus und findet, daß ihr in Fichtes Spekulation kein volles Genüge geschehen ist. Dasselbe aber läßt sich auch sagen, wenn man für die Philosophie Partei ergreift; auch sie kommt in Fichtes Denken zu kurz. Ich berühre damit einen Punkt, auf den Hirsch mehrfach hinweist, und in dem ich seiner Ansicht nicht beipflichten kann; ich meine das Verhältnis von Fichte und Hegel.

Ich kann in dieser Notiz nur flüchtig andeuten, worin ich von Hirsch abweiche und muß mich auf die Darstellung meines Buches berufen, die in dieser Hinsicht zu ändern ich durch die Ausführungen von Hirsch mich nicht genötigt sehe. Das Entscheidende ist dieses: Hegel hat dem Logos gegeben, was des Logos ist, er hat für die Philosophie den Primat des Denkens über das Ethos und über das gottinnige Leben gefordert, und er hat diese Forderung durch die Tat erfüllt. Er hat dadurch die Unklarheit und Unhaltbarkeit des Schwankens zwischen den beiden Verhaltungsweisen dem Absoluten gegenüber, wie es typisch ist für den Fichte von 1800 an, entschlossen und kühn beseitigt, und dies bleibt für alle Zeiten sein unsterbliches Verdienst um die Sache der Philosophie. Ob es ihm gelungen ist, durch diese Tat jenes Problem befriedigend zu lösen, das in dem Titel des Hirschschen Buches ausgesprochen ist, lasse ich dahingestellt; vielleicht hat Hirsch damit recht, daß eine solche Lösung bis heute nicht existiert. Daß aber Fichte dem Ideal näher gewesen sei als Hegel, dies muß entschieden bestritten werden. Fichte wird weder dem religiösen noch dem spekulativ-logischen Bewußtsein voll gerecht, weil er in der Mitte zwischen beiden stehen will; ob Hegel auf philosophische Weise den Geist des protestantischen Christentums zum Ausdruck gebracht hat, ist eine bis heute kaum irgendwo ernsthaft aufgegriffene und diskutierte Frage.

Wenn Hirsch am Ende seines letzten Aufsatzes die Ueberlegenheit Fichtes über Hegel in bezug auf die Fassung der Gottesidee dahin ausspricht, daß Fichte die Ueberschwenglichkeit, Verborgenheit und Majestät Gottes gewahrt, Hegel dagegen Gott verdiesseitigt und im Begriffe aufgeschlossen habe, so läßt sich vielerlei gegen solche Kontrastierung einwenden. Hirsch verkennt, daß Hegels »Begriff« selbst das im religiösen Sinne Ueberschwengliche, Verborgene und Majestätische zu eigen ist, daß Hegel »Begriff« gerade das nennt, was gemeinhin als das Unbegreifliche bezeichnet wird, wie Hegel

Digitized by Google

selber sagt. Hirsch verkennt ferner, daß Hegel schon in der Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling, also im selben Jahre, in dem die neue Wissenschaftslehre von Fichte ausgearbeitet wurde, durch das Weiterdenken der die Wissenschaftslehre bestimmenden Motive und durch den Versuch, sie mit den zum Standpunkte des absoluten Wissens hintreibenden zu versöhnen, zu einem ganz ähnlichen Resultate geführt wurde, wie Fichte, nämlich zu der Idee der Selbstvernichtung des reflektierenden Verstandes. Hirsch verkennt endlich, daß die Verdiesseitigung des Absoluten bei Hegel zugleich eine Selbst-Aufhebung des Nicht-Absoluten, des Diesseitigen bedeutet, daß alles Endliche dadurch unter das göttliche Nein, unter die »absolute Negativität« gestellt wird, — kurz, Hirsch übersieht den mystisch-religiösen Charakter der Hegelschen Logos-Idee, jenen Zug in Hegels Lehre, der ihr mit der docta ignorantia des Nicolaus Cusanus gemeinsam ist. So leicht wie Hirsch sich die Ablehnung Hegels vom Standpunkte des frommen Christen aus macht, dürfte sie daher keinesfalls zu leisten sein, — hat doch Hegel selbst alle diese Einwürfe genau gekannt und öfters zurückgewiesen.

Hirsch faßt die Gegenüberstellung Fichtes und Hegels zuletzt in den Satz zusammen: »Fichte hat also wirklich Gott gedacht, Hegel aber leider nichts anders als — eben den absoluten Geist« (289), — mit demselben Rechte ließe dieser Satz sich umkehren und sagen: Hegel hat wirklich Gott gedacht, Fichte aber leider nur — das absolute Sein. In der Tat ist Fichte gedanklich über diesen Begriff, mit dem die Hegelsche Logik beginnt, in der Wissenschaftslehre 1801/02 nicht hinausgelangt. Es ist verdienstvoll genug, daß Fichte diesen Schritt getan, daß er dadurch auf seine Weise die Ontologie gegenüber der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie rehabilitiert hat, aber man darf darüber die Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß dieser Schritt doch nur den Anfang des Weges bedeutet, auf dem Hegel in viel großartigeren Dimensionen diese Rehabilitierung durchgeführt hat. Schon die Argumentation, mit der Hirsch die Deduktion der absoluten Notwendigkeit als Grund der Freiheit rechtfertigt, kennzeichnet den Abstand, in dem die reelle logische Einsicht bei Fichte von derjenigen bei Hegel steht, — man vergleiche dazu die Entwicklung der Modalitätskategorien in Hegels Logik, als deren Resultat die absolute Notwendigkeit herausspringt, — nicht im Gegensatze gegen die absolute Freiheit, sondern gegen die absolute Zufälligkeit, während die Freiheit erst auf einer viel späteren Stufe des Begriffs erscheint. Die philosophisch zu leistende Arbeit ist eben bei Hegel mit weit größerer Vollkommenheit bewältigt.

Richard Kroner.

Digitized by Google